الجزء الأول

عالم المعرفة

377
يونيو
2011

أوديسا التعددية الثقافية

سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

تأليف: ويل كيمليكا
ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

377

أوديسا التعددية الثقافية

سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع

(الجزء الأول)

تأليف: ويل كمليكا

ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام

يونيو 2011

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

التنضيد والإخراج والتنفيذ

وحدة الإنتاج

في المجلس الوطني

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 319 - 4

رقم الإيداع (2010/346)

العنوان الأصلي للكتاب

Multicultural Odysseys:

Navigating the New International Politics of Diversity

by

WILL KYMLICKA

Oxford University Press, 2007.
This Translation is Publishcd by arrangement with Oxford University Press

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

جمادى الآخرة 1432 هـ - يونيو 2011

المحتوى

مقدمة

«قد يكون من المفيد دراسة وتوثيق أوضاع الأقليات بصورة متكاملة كوسيلة لتقدير حجمها الحقيقي، والبحث عن وسائل لحل مشكلاتها، أو على الأقل تقليص المعاناة التي يواجهها كثير من أفراد تلك الأقليات»

المترجم

كانت هيمنة الدول بعضها على بعض في القرن التاسع عشر مرتبطة بالاستعمار، ومن ثم بالقوة العسكرية، ثم تحولت في القرن العشرين إلى الهيمنة الاقتصادية، وهي الآن في القرن الحادي والعشرين تطل برأسها من خلال الثقافة. غير أن مصطلح الثقافة لا يستخدم في كتابنا الحالي بمعنى الفنون والآداب فقط، بل يعتمد اعتمادا كبيرا على التعريف الذي قدّمه عالم الأنثروبولوجيا «سير إدوارد تايلور» (1832 - 1917) في كتابه «الثقافة البدائية» الصادر في العام 1871، الذي يشير فيه إلى أن لفظ الثقافة يعني الكيان المركب الذي ينتقل اجتماعيا من جيل إلى جيل، ويتكون من المعرفة، واللغة، والمعتقدات الدينية،

والفنـــون، والأخلاق، والعادات والعرف، والتقاليـــد، والقانون... إلخ. وإذا كانت الهيمنة الآن للثقافة الغربية، فإن من فلاســـفة السياسة في الغرب مَنْ يتصدى لهذا الغول الجديد الذي يسعى إلى التهام الآخرين، ومعظمهم من الأقليات الكثيرة التي يزخر بها العالم. فالقارات الخمس تحتوي على أقليات عرقية، ودينية، وطائفية وسياســـية من كل نوع، وإنْ كانت تتفاوت فـــي درجة التماســـك والتنظيم والقدرة المالية والوعي بالذات والنشـــاط السياســـي، وقد يكون من المفيد دراســـة وتوثيق أوضاع الأقليات بصورة متكاملـــة كوســـيلة لتقدير حجمهـــا الحقيقي، والبحث عن وســـائل لحل مشـــكلاتها، أو على الأقل تقليـــص المعاناة التي يواجههـــا كثير من أفراد تلك الأقليات [1]. فلقد كشـــفت إحصاءات اليونسكو بشأن الواقع اللغوي فـــي العالم أنه يوجد فـــي عالمنا الراهن نحو 6 آلاف لغة، غير أن المفارقة الغريبـــة أن نحـــو 96% من ســـكان العالم يتحدثـــون 4% فقط من تلك الآلاف الســـتة من اللغات. وإذا كان بعض علمـــاء الأنثروبولوجيا يذهبون إلـــى أنه في جزيرة غينيا الجديدة ما يقرب من 700 لغة، فإن مئات منها آخذة في الانقراض! لقد كان ســـتيوارت مل (1806 - 1873) - وهو من أعظم فلاســـفة السياســـة في القرن التاسع عشر - يعتقد أن الجماعات الثقافية الصغيرة تتخلى عن ثقافتها الموروثة، لكي تنضم إلى ثقافة الأمم الأقوى [2]، أما فلاســـفة السياســـة الآن فهم أكثر إنصافـــا من «مل»، إذ تراهم يدافعون عن الأقليات في جميع أنحاء العالم ويطالبون بحقوقهم - كما يســـعون إلى الاعتراف بالتعددية الثقافية وما يتفرع عنها من «حقوق للأقليات» - وهي حقوق تؤثر بدورها في مفهوم العدالة والمســـاواة، ومن ثم في التطبيق الصحيح للديموقراطية.

وهذا الكتـــاب الذي نقدمه اليوم عن «التعدديـــة الثقافية» يهم القارئ العربـــي، على وجه الخصوص، لنـــدرة ما يكتب عن هـــذا الموضوع باللغة العربيـــة من ناحية، ولأنه يناقش من ناحية أخـــرى «حقوق الأقليات» على اختلاف أنواعها التي لم نهتم بها، ربما لأننا لم نفرغ بعد من الســـعي وراء حقـــوق الأغلبية حتى نتجـــه إلى الأقلية! أما مؤلف هـــذا الكتاب فهو ويل كيمليكا Will Kymlicka فيلسوف كندي وأستاذ الفلسفة السياسية بكندا،

اشتهر بمؤلفاته وأبحاثه عن التعددية الثقافية. أما كتابنا الحالي «أوديسا التعددية الثقافية» (ولقد آثرنا أن نُبقي على كلمة «أوديسا» فلا نجعلها ملحمة مثلا لكي نُبقي على عنوان المؤلف كما هو، على أن نشرحه).

و«الأوديسا Odyssey» هي الملحمة الثانية الكبرى التي كتبها «هوميروس» شاعر اليونان العظيم، وكانت الملحمة الأولى هي «الإلياذة Iliad» التي تصور حرب طروادة التي انتهت بانتصار اليونانيين وتدمير طروادة، وبعد هذا الانتصار عاد اليونانيون إلى بلادهم ماعدا أوديسيوس Odysseus، أو هو باللاتينية أوليس Ulysses، أو هكذا كان الرومان ينطقون اسمه، وهو يعني باليونانية «ابن الغضب»، فلم يُسمح له بالعودة إلى بلده لأنه كان قد أهان إله البحر «بوزيدون Poseidon»، فصمم الإله على ألا يعود إلى بلده قبل عشر سنوات يقضيها بين أمواج البحر وأحداث الشاطئ، ولقد روى «هوميروس» في الأوديسا مغامرات أوديسيوس وما لقيه - ومَنْ معه من البحارة - من أهوال إلى أن عادوا إلى وطنهم [3]. والمؤلف هنا يستخدم اسم ملحمة هوميروس ليخبرنا منذ البداية أنه سيعرض علينا ملحمة عن التعددية الثقافية «تشبه ملحمة هوميروس القديمة التي روى فيها مغامرات أوديسيوس» [4].

غير أن الملحمة الحالية «أوديسا التعددية الثقافية» لها عدة ميزات أساسية نوجزها فيما يلي:

أولا: أنها تحدثنا عن أحدث الموضوعات التي تشغل بال فلاسفة السياسة في العالم في وقتنا الراهن: فلم يكن أفلاطون أو أرسطو قديما، ولا القديس أوغسطين أو توما الأكويني في العصر الوسيط، ولا مكيافللي ولا توماس هوبز حديثا... إلخ، لم يكن عمالقة الفكر السياسي قديما ووسيطا وحديثا يهتمون بشيء اسمه «التعددية الثقافية»، فهو موضوع حديث تماما في الفلسفة السياسية، ومن هنا فقد كان المؤلف على حق تماما في قوله - في مدخل الكتاب - إننا قد شهدنا في الأربعين سنة الماضية ثورة حقيقية في جميع أنحاء العالم في العلاقات بين الدول، لدرجة أن الدولة القومية القديمة ذات الثقافة الواحدة بدأت تتلاشى ليحل محلها التكيف الثقافي والديني عند الجماعات المهاجرة... إلخ.

وانتهى عدد من البلدان إلى أن النماذج القديمة لم تعد تتناسب مع ظروفها التاريخية والسكانية! وهذا يعني أن الكتاب يعرض علينا موضوعا جديدا كل الجدة لم تعرفه الفلسفة السياسية من قبل!

ثانيا: ميزة ثانية لهذا البحث وهي هذا القدر الهائل من ثقافة المؤلف الذي يكشف عنه هذا الكتاب، وربما تمثل جانب منه في هذا العدد الضخم من المراجع التي يشير إليها المؤلف (أكثر من ثلاثمائة مرجع) ويجدها القارئ في نهاية الكتاب، ومعظمها صدر حديثا مما يدلل على تتبع المؤلف لكل ما يصدر في موضوع اهتمامه، فضلا عن أن صاحب هذا الكتاب عالم، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فهو غزير الإنتاج، كما أن كثيرا من مؤلفاته تترجم إلى عدد من لغات العالم.

ثالثا: لا يكشف كتابنا الحالي عن فيلسوف «نظري» خالص يهتم بإقامة نظرية خاصة عن حقوق الأقليات أو التعددية الثقافية فقط، بل هو باحث يصقل أفكاره عن طريق المناقشات والمناظرات والندوات، ويمزج النظر بالعمل، ومن ثم فهو يقبل كثيرا من الدعوات لإلقاء محاضرات والاشتراك في الندوات، والمساهمة في مؤتمرات و«ورش العمل» على نحو ما يتضح من الشكر الذي وجهه إلى كثير من الهيئات والمؤسسات والأفراد، ولقد حصل من هذه المجالات جميعا على كثير من الخبرات التي صقلت أفكاره بشأن هذه الموضوعات العامة، سواء بالنسبة إلى التعددية الثقافية أو حقوق الأقليات، إذ جعلته يتمكن من كتابة «أوديسا التعددية الثقافية»، وجعلته يبحر في مياه الثقافات المنوعة ليتعرف على الأقليات في كثير من المجتمعات.

بقي أن نختم هذه المقدمة بالإشارة إلى نوع آخر من الأقليات هو الذي يفرزه النظام الديموقراطي (وهو أقلية سياسية وليس ثقافية، لكنه مهم للغاية) وقد أشار إليه فيلسوفان من فلاسفة السياسة عند دراستهما للنظام السياسي الديموقراطي، فأشارا إلى طغيان الأغلبية في السياسة الديموقراطية وطمس معالم وحقوق الأقلية، وذلك من أخطر عيوب الديموقراطية، أما الفيلسوف الأول من هذين الفيلسوفين فهو المفكر الفرنسي الشهير «الكسيس دي توكفيل A. De Toqueville (1805-1859) الذي كان أول من لفت

الأذهان إلى طغيان الأغلبية، ومن ثم طمس معالم الأقلية أو على الأقل إهمال حقوقها - وذلك في كتابه المهم: «الديموقراطية في أمريكا» الذي صدر الجزء الأول منه في العام 1835، والجزء الثاني في العام 1840، كما تأثر به تأثرا واضحا الفيلسوف الإنجليزي الكبير جون ستيوارت مل. لكن مع ذلك كله يظل موضوع «حقوق الأقليات والتعددية الثقافية» موضوعا فريدا غير مسبوق، لأن المفكرين السابقين اللذين أشرنا إليهما كانا يناقشان عيوب الديموقراطية ويشيران إلى تخوفهما من أن تضيع حقوق الأقلية السياسية في النظام الديموقراطي في غمرة حماسنا للأغلبية [5].

أود في النهاية أن أشكر هيئة تحرير سلسلة عالم المعرفة لاختيارها هذا الكتاب الشائق للترجمة.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل.

إمام عبد الفتاح إمام
يوليو 2009

الباب الأول

إعادة تدويل علاقة الدولة بالأقليات

1

مدخل

«لست أهدف في هذا الكتاب إلى تقديم رسم تخطيطي مفصل للمستقبل، بل بالأحرى إلى استكشاف العملية الجارية لتدويل التعددية الثقافية، والتعرف على التحديات والخيارات الصعبة التي تثيرها أمامنا»

المؤلف

شهدنا في الأربعين سنة الأخيرة ثورة حقيقية في جميع أنحاء العالم في العلاقات بين الدول والأقليات العرقية، فلقد بدأت تختفي النماذج القديمة للدولة القومية ذات النسيج المتماثل والمنسجم، كما ازدادت المنازعات حولها وراحت تحل محلها نماذج من التعددية الثقافية للدولة والمواطنة، وقد انعكس ذلك، على سبيل المثال، في التبني واسع الانتشار للتكيف الثقافي والديني عند الجماعات المهاجرة، وقبول حق استقلال الأراضي واللغة للأقليات القومية، والاعتراف بمطالب البلاد وحقها في الحكم الذاتي بالنسبة إلى الشعوب الأصلية.

وكثيرا ما كان هذا التغير نتيجة للعمليات السياسية المحلية التي تنشأ داخليا. وبعد فترة من المنازعات

والمفاوضات الداخلية، واستجابة لتحرك مكثف من بعض الأقليات، انتهى عــدد من البلدان إلــى أن النماذج القديمة لم تعد تتناســب مع ظروفها التاريخية والسكانية الخاصة.

ولقد كان لهذا التغير التدريجي بعد دولي، كما كانت هناك منظمات دولية بين الحكومات تشجع الدول، وربما تضغط عليها في بعض الأحيان، لكي تتبنى منظور التعددية الثقافية أكثر مما تفعل. وســوف تجد الحكومات - التي هي على اســتعداد للنظر في مســألة تبني المواطنة متعددة الثقافات - «طابورا» طويلا من المنظمات الدولية على اســتعداد لتقــديم العون والمهارات الفنية، والخبــرة، والدعــم المالي، في حين أن الدول التي تمســكت بالنظم القديمة في التماثل والتجانس والاســتبعاد وجدت نفســها خاضعــة للرقابة الدولية والنقد والجزاء. باختصار نحن نشاهد الآن ازديادا في تدويل علاقة الأقلية بالدولة. كما نشــاهد انتشــارا عالميا لفكرة التعدديــة الثقافية كإطار جديد لإصلاح هذه العلاقة.

وفي اســتطاعتنا أن نفرق بين مســتويين لفكرة التعدديــة الثقافية تصبح الفكرة عندهما عالمية أو كونية. أولا، هناك انتشــار كوني للخطاب السياســي للتعدديــة الثقافية، هناك مجموعة منتشــرة من الأفكار حــول أهمية التكيف مــع الاختلاف والتنوع تناولتها شــبكات دولية غير حكوميــة، ويتناولها العلماء والباحثون، وواضعو الخطط السياســية. والواقع أن في أي يوم من أيام السنة، وفــي أي مــكان من أرجاء العالم، نجــد أن هناك ندوة تُعقد أو تقريرا ينشــر يســتهدف إذاعة أفكار عن التعددية الثقافية وممارستها. وهذه الأنشطة كثيرا ما تتضمن الاشــتراك في معرفة «أفضل الممارســات» في البلــدان المختلفة، وبناء شــبكات تتجاوز الحدود الإقليمية من الخبراء، والدعاة، والمبدعين، وخلق مناطق آمنة للحديث في موضوعات حساســة من الناحية السياسية ولتدريب المربين المحليين والبيروقراطيين، والمنظمات غير الحكومية والعاملين في أجهزة الإعلام على تحديات تكيف السكان مع التعددية الثقافية ومع التعدد العرقي.

ثانيــا، هناك تقنين للتعددية الثقافية في مجموعة من القواعد الدولية القانونية (أو شــبه القانونية) تتجســد في إعلانات لحقوق الأقلية، ولقد شــهدت الســنوات الخمس عشــرة الأخيرة بصفة خاصة تكثيفا للجهود

وتنميــة للمعايير الدولية لحقوق الأقليات على الصعيدين المحلي والكوني. أمــا من الناحيــة الكونية أو العالمية فقــد تبنت الأمم المتحــدة في العام 1992 إعلانا بشــأن حقوق الأشــخاص الذين ينتمون إلــى أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية، كما ناقشــت مســودة لإعلان حقوق الشعوب الأصليــة، وهناك منظمات دولية أخرى بين الحكومات مثل «منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة» (اليونســكو UNESCO) ومنظمة العمل الدوليــة والبنــك الدولي، طــورت بدورها قواعد ومعايير جديدة بشــأن حقوق الأقليات، وحقوق الشعوب الأصلية. كما كانت هناك أيضا مسودات إعلانات أعدتها منظمات المســتوى المحلي، وذلك مثل إطار الاتفاق الذي أعده المجلس الأوروبي في العام 1995 لحماية الأقليات أو مســودة إعلان حقوق الشــعوب الأصلية التي أعدتها منظمة الــدول الأمريكية في العام 1997، ومعظــم هذه الاتفاقات والإعلانات لا يمكن فــي الواقع، تنفيذها من الناحية القضائية، أعني أن الأفراد والجماعات لا يمكنهم الذهاب إلى أي محكمة دولية لإرغام حكوماتهم على الســير طبقا لهذه القواعد. غير أنــه لبعض هذه القواعد جوانب لاذعة أو قارصة؛ فالدول بالتدريج تراقب وتبين كيف يمكن لها أن تسير سيرا حسنا يتفق مع هذه القواعد، والفشل في تحقيق هذا التوافق لا تكون نتيجته الخضوع للنقد فقط، وإنما لعواقب ملموسة في بعض الحالات.

وإذا كان المستوى الأول يتضمن انتشار مجموعة من المثل العليا وأفضل الممارســات التي لا بد من أن تتطلع إليها جميع الدول، فإن المستوى الثاني يحتــوي على تقنــين مجموعة من الحــد الأدنى من المعاييــر التي لا تقع تحتها دول قط. وهذه العمليات المزدوجة لانتشــار فكرة التعددية الثقافية وحقوق الأقليات قد أعادت بطريقة أساســية تشكيل التصورات والمفاهيم التقليديــة لســيادة الدولة، والقومية، والمواطنة ممــا يدعم النظام العالمي للــدول القوميــة. ولا يدهشــنا أن نجدها تُبدي قــدرا ملحوظا من القلق والمقاومة؛ لأن الانتشار العالمي لفكرة التعددية الثقافية كان، ولايزال، محل نزاع عميــق. ومع ذلك، فعلى الرغم من مغزى هذه الاتجاهات والمقاومات التي أبدتها، لم تكن هناك دراسة أكاديمية، للأسف، بشأن الانتشار الدولي

لفكــرة التعددية الثقافية وحقوق الأقليات [1]. ولقد أجهدت الألفاظ التي صيغت بها هذه الإعلانات والاتفاقات الدولية المحامين الدوليين في تحليل العبــارات كلمة كلمة [2]، لكننا لا نعرف شــيئا عن القوى الاجتماعية التي أنتجــت هذه الاتجاهات أو فوائدهـــا ومخاطرها، أو بدائلها التي رفضتها أو حجمها. وترتكز هذه الاتجاهات على بعض المزاعم حول «المشكلة» التي أثارتها العرقية والسياســـة العرقية، وحول «الحلول» المناسبة، غير أن هذه المزاعــم نادرا ما تكون صريحة واضحـــة، دع عنك أن يكون من الممكن أن ندافع عنها.

وهدفـــي من هذا الكتاب هو التعرف على بعض الإحراجات الأخلاقية Dilemmas (*) والتعقيدات السياســـية التـــي تثيرها هذه الجهود الدولية لنشـــر التعددية الثقافية، وأعتقد أن هذه التطـــورات تقدمية في باطنها، فهـــي من ناحية تعد بحماية بعض الجماعات الضعيفة في العالم الحديث من الظلم الجســـيم الذي يحيق بها. لم تكن حـــال الأقليات العرقية جيدة تحت نظام وستفاليا Westphalia (**) لسيادة الدولة القومية، حيث توجه الخطـــط المختلفة نحو التماثل واســـتبعاد الأقليات باســـم بناء «دولة قوية متجانســـة»، ولقد أغمض المجتمع الدولـــي عينه تاريخيا عن هذه المظالم، لكـــن هناك في يومنـــا الراهن التزاما متناميا لعـــلاج هذا الموقف، ويتقبل المجتمـــع الدولي على نحو متزايد أن دراســـة الأقليات هي موضع اهتمام دولي مشـــروع وقانوني، وينبغي أن تخضع للمعاييـــر الدولية. وكحد أدنى فـــإن هذه المعاييـــر المتطورة تضع حدودا للوســـائل التي تســـتطيع الدولة الوستفالية القومية أن تســـتخدمها لمتابعة رؤيتها للانسجام القومي. غير أن هـــذه القواعد تقدم أيضـــا - على الأقل ضمنيا - رؤيـــة بديلة للدولة

(*) الإحراج الأخلاقي: موقف يجد فيه الإنســـان نفســـه أمام طرفين متقابلين لا مناص له من اختيـــار أحدهمـــا مع أنه لا يرضـــى بكليهما، وهو في المنطق ضرب من القيـــاس المركب يراد به إفحام الخصم [المترجم].

(**) وســـتفاليا Westphalia: منطقة تاريخية في الجزء الشـــمالي الغربي من ألمانيا، كانت في القرن الثاني عشر دوقية، ثم جعل منها نابليون بونابرت في العام 1800 مملكة ونصَّب عليها أخاه ملـــكا، وهي تؤلف منذ العـــام 1945 جزءا من ألمانيا الغربية قبل هدم الســـور ثم ضم هذا الجزء وســـقوط الاتحاد السوفييتي [المترجم]. والدولة الوستفالية مفهوم يقصد به سيادة الدولة القومية على أساس مبدأين: الإقليمية، واستبعاد الأطراف الخارجية من هياكل السلطة المحلية [المحرر].

الوستفالية التي ترى التنوع على أنه واقع حقيقي ودائم ويحدد سمة نظام الحكم، والتي تنظر إلى التســامح على أنه قيمة أساســية. إذا نظرنا إليه في هذا الضوء فإن الاتجاه نحو انتشــار نماذج التعددية الثقافية يعد أمرا مرغوبا فيه.

وفضــلا عن ذلك فإن التصور الجزئــي للثقافات المتعددة الذي طورته المنظمــات الدولية هو فيما أعتقد امتداد تقدمــي من الناحية الأخلاقية لمعاييــر الحقوق الإنســانية القائمة. وهناك أمثلة كثيــرة في جميع أنحاء العالم تستشهد فيها النخبة المحلية بحقوق الأقلية وبلغة التعددية الثقافية لكي يســتمر تفاوت العرق والطائفة (أو الطبقة المغلقة Caste)، أو لجعل التراث والممارســات الثقافية الظالمة أمرا مشروعا [3]. غير أن المنظمات الدوليــة كانت حريصة على تجنــب أمثال هذه التصــورات القمعية غير الليبراليــة لفكرة التعددية الثقافيــة. إن الخطابات السياســية والمعايير المشــروعة للتعددية الثقافية، التــي دفع بها القانــون الدولي والمنظمات الدوليــة، هي تطور طبيعي ومنطقي لمعايير حقوق الإنســان العالمية، وهي تعمــل داخل ضوابــط تلك المعايير. وبهذا المعنى، فإنهــا تعمل على تعميق وتدعيم ثورة واسعة لحقوق الإنسان.

ولا يوافــق الناس جميعا على ذلــك، إذ ينظر بعض النقاد إلى الحركة العامة لنشر التعددية الثقافية وحقوق الأقليات على أنها خيانة للمثل العليا الأساســية للمجتمع الدولي، وترى «إيلين فينكلكروت» على سبيل المثال أن احتضان الأمم المتحــدة فكرة التعددية الثقافية تضمن التخلي عن الفكرة الكلية العامة لعصر التنوير لمصلحة النسبية الثقافية:

> «لقد تأسســت الأمم المتحدة لإشاعة المثل العليا الكلية لعصــر التنوير الأوروبــي، ولكنها الآن تدافــع عن الأحكام العرقية المبتســرة، معتقدة أن للشــعوب والأمم والثقافات حقــا يجــاوز حقوق الإنســان، ترفــض جماعــة التعددية الثقافيــة القيم الليبرالية باعتبارها عنصرية، في حين أنها تناصر الشوفينية Chaivinism الضيقة المتزمتة لكل ثقافة للأقلية» (فينكلكروت 1988).

والواقــع أن وثائــق الأمم المتحدة واضحـــة فيما يتعلق بمعاييـــر التعددية الثقافية، ولا يمكن أن تستخدم بطريقة تجاوز حقوق الرجل (أو المرأة). يذهب الإعلان العالمي لليونســكو، بشــأن التنوع الثقافي، إلى أنه «لا يجوز لأحد أن يلجأ إلى التنوع الثقافي لانتهاك حقوق الإنســان التي يضمنها القانون الدولي أو لكــي يحد من مجالهــا» (المادة 4). كما يذهب إعــلان الأمم المتحدة حول حقــوق الأقليات إلى أن أي حقوق أو واجبات معترف بها في هذا الإعلان «لن تحجب تمتع جميع الأشــخاص بحقوق الإنســان والحريات الإنسانية المعترف بهــا عالميــا» (المادة 8 «2»). ويذهب اتفاق منظمـــة العمل الدولية حول حقوق الشــعوب الأصلية إلى أنـــه لا بد من احترام حق الشــعب الأصلي في تدعيم ممارســاته الثقافية «مادامت لا تتعارض مع الحقوق الأساســية التي حددها النظام القومي القانوني وحقوق الإنسان المعترف بها عالميا» (المادة 8 «2»). كما يذهـــب المجلس الأوروبي الذي وضع إطار اتفاقية حقوق الأقليات القومية إلى أن الاتفاقية لا بد من أن تفســر بطريقة تتناســـب مع الاتفاقية الأوروبية حول حقوق الإنســـان (المادة 23). والواقـــع أن أي اتفاق أو إعلان دولي لهذه الأمور يشـــير إلى الملاحظة نفســها، فحقوق الأقليات والشعوب الأصلية هي جزء لا يتجزأ من الإطار العام للحقوق الإنسانية الأوسع، وهي تعمل داخل حدودها.

لقد أســـاء نقد فينكلكروت أساسا فهم كل من دوافع المنظمات الدولية للاهتمام بهذا المجال، كما أساء فهم مضمون حقوق الأقليات. إن الخطابات والقواعـــد الدوليـــة المنبثقة عن ذلك كله - كما ســـوف أبـــين فيما بعد - هي أساســـا ليبرالية الطابع، وهي بذلك تتســـق بصفة عامة مع نظريات «التعدديـــة الثقافية الليبرالية» التي طورتها النظريات السياســـية الغربية الحديثـــة، حيث تفهم التعددية الثقافية على أنها مفهوم يرشـــده ويضبطه في آن معا الالتزام السياسي بمبادئ الحرية الفردية والمساواة [4].

وإذا كنـــت قد دافعت عـــن المثل الأعلى للتعدديـــة الثقافية في كتبي - لاســـيما الكتاب الذي كتبته في العـــام 1995 بعنـــوان «مواطنة التعددية الثقافية: نظرية ليبرالية عن حقوق الأقليات» (*) - فقد ذهلت من الطريقة التـــي أفاد بها هذا الكتاب كثيرا من المنظمات الدولية، وأميل إلى الاعتقاد

(*) Multicultural Citizenship: A iberal Theory of Minority Rights.

بأن انتشـــاره الكوني أمر مفيد ومرغوب فيه. والواقع أنني أشـــعر بسعادة غامرة لأنني كنت بمنزلة جندي مشـــاة في هـــذه العملية. بينما كان كتابي المبكر يركز علـــى المفارقات المحلية داخل الديموقراطيـــات الغربية، فقد طُلب مني آنذاك أن أناقش الصلة بين هذه الأفكار من أجل صياغة معايير دولية لحقوق الأقليات والانتشـــار العالمي لنماذج التعددية الثقافية وأفضل ممارســـاتها. ولقد أنفقت قـــدرا كبيرا من عملي فـــي العقود الماضية في الاشتراك في الندوات ومراقبة الجماعات في هذه الموضوعات فيما يقرب من اثنتي عشـــرة دولة، من إثيوبيا إلى أستونيا ومن سورية إلى سريلانكا، ومن المكســـيك إلى مولدوفا. ونتيجة لذلك فقد تابعت من كثب العمليات التـــي يتم من خلالها تداول مجموعة من المفاهيـــم والخطابات في جميع أنحاء العالم - أولا (وليس حصريا) من الغرب إلى الشـــرق، ومن الشمال إلى الجنوب - وانتشـــارها عبر الأوســـاط الأكاديميـــة، والمجتمع المدني، والبيروقراطية تحت مراقبة، وبمساعدة المنظمات الدولية [5].

بينما لا أزال متفائلا بشأن هذا الاتجاه العام، فإن ارتباكي بشأن الطريقة التي تتكشـــف بها هذه العمليات في ازدياد، كما أنني متشـــكك في اتجاه تلك العمليات، أو الاتجاه الذي يجب أن تسلكه. ولقد واجهت محاولات تدويل نزعة التعددية الثقافية وحقوق الأقليات حقل ألغام حقيقيا ممتلئا بخليط مضطرب من التصـــورات والمفاهيم، والإحراجات الأخلاقيـــة، والنتائج غير المقصودة، والتناقضـــات القانونية والتلاعبات السياســـية، ولا يتضح ما إذا كانت هناك خريطة طريق للإبحار وســـط هذه العقبات. وعندما واجهت الجهود الدولية هذه العقبات وصلت في بعض الأحيان إلى نهايتها، وفي أحيان أخرى انحرفت عن الطريق القويمة. ولســـتُ أهدف في هذا الكتاب إلى تقديم حلول سحرية لتخطي جميع هذه الصعاب - ففي اعتقادي أن بعضها على الأقل، غير قابل للحل في المســـتقبل المنظور - بل أن أتعرف بوضوح أكثر على التحديات التي تثيرها الشراك المنصوبة أمامنا لو أننا تجاهلناها.

ســـوف أناقش عددا من هذه المشـــكلات طوال هذا الكتـــاب، وهي تقع بصفة عامة تحـــت عناوين ثلاثة. أولا: هناك مشـــكلة الفئات Categories، فهـــل الهدف هو قواعد ومعاييـــر يمكن أن تنطبق على جميع الأقليات، أم أن

الهــدف هو صياغة قواعد مختلفة لأنــواع متعددة من الأقليات. مثلا، وضع قواعــد مختلفة للجماعات المهاجرة والأقليات القومية والشــعوب الأصلية. لقد تبادلت المنظمات المختلفة الأدوار بين هذين الخيارين اللذين سوف أطلق عليهما المقاربة «العامة» والمقاربة «الهادفة»، وليس ذلك في حد ذاته مشــكلة بالضرورة، مادام أي تصور معقول لمفهوم التعددية الثقافية الليبرالية ســوف يشــمل في الأغلب توليفة مــن المبادئ العامة والهادفــة، أو الغرضية. ولكن الطريقــة التي يتم مــن خلالها تحديد وتمييز الفئــات الهادفة، كما أعتقد، تعسفية وغير مبررة. وترتكز القواعد الدولية الحالية حصريا على ثلاث فئات هي: الأقليات، والأقليات القومية، والشــعوب الأصلية، وليس في اســتطاعة هذه الفئــات أن تعمل العمل المطلــوب منها. ثانيا: هناك مشــكلة الظروف والترتيب بالتعاقب، بديهي أن التعددية الثقافية الليبرالية يســهل تبنيها من قبل أنظمة ديموقراطية حيث يكون القانون وحقوق الإنسان مصونين، أما في البلاد التي لا توجد فيها هذه القواعد الأساســية للديموقراطية الليبرالية، فقد تكون في حاجة إلى توافر مســتوى معين مــن الديموقراطية الليبرالية قبل أن يكون هناك أي معنى للدفع نحو التطبيق الشــامل للتعددية الثقافية الليبرالية. ومع ذلك فإن مشكلة الصراع العرقي العنيف، والحاجة إلى العثور علــى طرق للتعايــش العرقي غالبا ما تكونان أكثر ضــراوة في البلدان ذات الديموقراطيات الضعيفة. أيكون الهدف عندئذ هو صياغة قواعد تطبق عالميا يتحقق فيه مستوى معين من الديموقراطية، أم يكون الهدف هو كبح الصراع العرقي أو حله في الدول ذات المستويات المتفاوتة من الديموقراطية؟

لقــد تناوبت المنظمات الدولية بين هذين المنظورين، أحيانا بإقرارها لــ «أعلى المعايير» لحماية الأقليات في المجتمعات الديموقراطية الحرة، وأحيانــا بإقرار الحد الأدنى من قواعــد التعايش العرقي التي يمكن أن نتوقعها في أي بلد. ومرة أخرى ليست هذه مشكلة ملازمة؛ فأي منظور معقــول لحكم التنوع العرقي ســوف يحتاج إلى الجمع بــين المثل العليا طويلــة الأمد والتوصيــات البرغماتية قصيرة الأمــد. غير أن الطريقة المحددة التي جمعت بها هذه المثل، فيما اعتقد، ليســت متماســكة وقد تكون غير منتجة.

ويعكس عجز المجتمع الدولي عن مواجهة مشكلتي الفئات والظروف معضلة ثالثة أكثر عمقا: هي العلاقة بين العدالة والأمن تتضمن القواعد والمعايير الدولية على صورة واعدة للمستقبل، حيث يعترف بالأقليات العرقية والسكان الأصليين على أنهم ممثلون شرعيون، وشركاء متساوون في الحكم في المجتمعات الديموقراطية. غير أن هذه الرغبة المتفائلة لخلق مساحة أوسع لسياسة التعددية الثقافية الديموقراطية تشوبها مخاوف قوية من أن السياسات العرقية كثيرا جدا ما تكون قوة مزعزعة للاستقرار، تضعف الديموقراطية والتنمية، وبالتالي لا بد من احتوائها. فهل الهدف هو أن نفتح المجال لسياسات التعددية الثقافية الديموقراطية النابضة بالحياة، أم أن الهدف هو كبت واحتواء الحراك العرقي المزعزع للاستقرار؟ تتناوب المنظمات الدولية بين هذين المنظورين كما يجب، مادام المنظوران كلاهما يمثلان جوانب من الواقع المعقد للسياسات العرقية المعاصرة. ولكن كثيرا ما أزاحت المخاوف الأمنية اعتبارات العدالة، مشوهة بذلك القرارات الخاصة بكل من الفئات والظروف، فجاءت النتائج مسيئة لا إلى العدالة فقط، بل إلى الأمن كذلك، وهنا المفارقة.

لقد اتخذت المنظمات الدولية قرارات حول هذه المسائل جميعا كان لها مغزى في لحظة معينة من الزمن، كاستجابة برغماتية للتحديات المباشرة، غير أن النتيجة المتراكمة خلقت بنية للمعايير الدولية غير قابلة للاستمرار على المدى الطويل. وليس ثمة حلول بسيطة وسهلة لأي من هذه المعضلات، ولو أن هذه المقاربات الحالية قد ضحت بالعدالة من أجل برغماتية قصيرة الأمد، فإن بعض البدائل المقترحة تشكل مخاطرة عالية جدا على السلم والأمن، والطريقة المثلى للتقدم ليست واضحة تماما. وهي ريبة يعززها الغياب الفعلي لأي مناقشة أكاديمية جادة حول هذه الموضوعات (6).

غير أن الواضح هو أن الوضع القائم غير قابل للاستمرار. والواقع أن المثالب قد ظهرت بالفعل. ولو أننا أردنا أن نحتفظ بتجربة تدويل التعددية الثقافية وحقوق الأقليات، فإننا نحتاج إلى التفكير طويلا وبعمق في الأهداف التي نحاول أن نبلغها في هذه التجربة والمخاطر المستحقة لهذه المحاولة.

إن تدويل التعددية الثقافية موضوع ضخم ومتشـــعب، ولا أتطلع إلى تغطيته من جميع جوانبه. ومن ثم فأنا بحاجة إلى قول بضع كلمات عن النقطة الأساسية لما أطرحـــه. وإلى تحديد بعض المصطلحات الأساســـية، فيمـــا يتعلق بكل من التدويل و«التعددية الثقافية». لقد تحدثت بالفعل بطريقة فضفاضة عن «الممثلين الدوليين». وعن «الشبكات الدولية»، و«المنظمات الدولية»، بل حتى عن «المجتمع الدولي»، وقد يعجب القراء ويتســـاءلون: ما الذي تشـــير إليه هذه المصطلحات الســـديمية الغائمة؟ إن محوري الرئيســـي في هذا الكتاب يدور حول المنظمات الدوليـــة ما بين الحكومات (أو اختصـــارا IOs) [*] التي أقامتها معاهدات بين دول العالم القومية، إما على المستوى الدولي (مثل الأمم المتحدة، والبنك الدولي، ومنظمـــة العمل الدولية)، وإما على المســـتوى الإقليمي (مثـــل منظمة الولايات الأمريكيـــة، والاتحاد الأوروبي، والاتحاد الأفريقـــي)، المفوضة للحديث والعمل بالنيابة عن دولها الأعضاء. إن قـــرار هذه المنظمات الدولية لصياغة المقاييس والمعايير الخاصة بالتنوع العرقي، مستخدمة سياسة العصا والجزرة (الترغيب والترهيب) لتنمية وتشـــجيع نماذج معينة لحكم التنـــوع، هو قرار مصيري، كما أعتقد، ويؤدي إلى ظهور المفارقات والمعضلات التي ذكرتها للتو.

وبالطبع حتى لو أن هذه المنظمات تســـعى إلى صياغة المقاييس والمعايير في هذا المجال، فســـوف يظل هناك كثير من القنوات غير الرســـمية سوف تنتشر بواسطتها أنماط من التعددية الثقافية في جميع أنحاء العالم (IOs)، وبدعـــم هذه المنظمات أو من دون دعمها، فإن الممثلين المختلفين في كل بلد ســـوف يمعنون النظر في تجربة البلدان الأخرى باحثين عن أفكار مناسبة، وحلفاء محتملين بطرق مدروســـة دراســـة جيدة في أدبيات «نقل السياسة» (مثلا ويلاند 2005، ســـتون 2004. دولوتز ومارش 1995، جيمس ولودج 2003). غيـــر أن واقع المنظمات الدولية (IOs) كمتحدث بلســـان «المجتمع الدولي» تفويضا لوضع «معايير دولية» يثير المخاطر الأخلاقية والسياسية.

يمثـــل الادعـــاء بأن هذه المنظمـــات تتحدث بلســـان «المجتمع الدولي» إشـــكالية، والواقع أن مصطلح «المجتمع الدولي» هو اسم على غير مسمى، بقدر ما ســـتحضر صورة عن عالم تســـوده الصداقة بين الدول بناء على

(*) Intergovernmental Organizations.

الاحترام المتبادل والقيم المشتركة. والواقع أن نظام العالم يتسم بانقسامات أيديولوجية، وبعلاقات الشك والريبة وانعدام الثقة والخصومة المتبادلة، إن لم يكن الاستغلال، مدعومة بواسطة التفاوت الخطير من حيث القوة والتأثير. وقد يزعم قادة الأمم المتحدة أنهم يتحدثون بلسان «نحن الشعب» (الأمم المتحدة العام 2000) ويعكسون إجماع شعوب العالم ومجتمعاته. غير أن الأغلبية العظمى من شعوب العالم ليس لها سوى القليل - وربما لا شيء - في تشكيل سياسات الأمم المتحدة. تعكس أنشطة الأمم المتحدة وخططها اللاتماثل في القوى الدولية، مميزة آراء ومصالح الغرب. ولا شك في أن ذلك صحيح في مجال التعددية الثقافية، حيث نجد أن المعايير والمقاييس قد تشكلت - إلى حد كبير جدا - من التجارب والخبرات الغربية، مع مساهمة ضئيلة من بقية أنحاء العالم. وكما سنرى فإن المعايير التي تقدمت باسم «المجتمع الدولي» قد تمت مقاومتها ورفضها في أجزاء كثيرة من العالم، بوصفها تعكس - ببساطة - تحيزات الغرب وهمومه.

ولقد أدى هذا اللاتماثل الدولي ببعض المعلقين إلى القول إن علينا أن نستبدل الحديث عن «المجتمع الدولي» بالحديث عن «القوى الغربية»، أو حتى «الهيمنة الأمريكية». ومن وجهة النظر هذه فإن المنظمات الدولية تكون أساسا وسائل لتقدم المصالح السياسية الجغرافية للدول الغربية الأكثر قوة، وليست آليات لتوحيد وتنمية القيم المشتركة لشعوب العالم. ومن ثم فإن نشرها للتعددية الثقافية هو جزء من «دهاء العقلية الاستعمارية» (انظر بورديو، وكوانت 1999). لكن إن كان من السذاجة افتراض أن المعايير التي تبنتها التعددية الثقافية تعكس ضربا من الإجماع الدولي الأصيل، فمن الخطأ كذلك أن نتعامل معها بوصفها مجرد تعبير عن الهيمنة الغربية. فالدول الغربية ذاتها منقسمة بعمق بشأن جدارة المعايير الدولية لحقوق الأقلية، كما أنها لا تسيطر باستمرار على الطريقة التي تتطور بها هذه المعايير. فمثلا، عندما جاء دور التصويت على مسودة إعلان حقوق السكان الأصليين في مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة في يوليو 2006، تبنته ودعمته الدول النامية في مقابل اعتراض كثير من البلدان الغربية، بما فيها الولايات المتحدة، وكندا، ونيوزيلندا، وأستراليا [7].

على حين أن خطط المنظمات الدولية لتنمية وتشجيع التعددية الثقافية لا تعكس قيم «المجتمع الدولي» المتحد [8]، ولا هي ببساطة تحسب حساب الخطة الأجنبية لدولة مهيمنة أو لتكتل قوي. والواقع أن المنظمات الدولية كثيرا ما طورت هذه المعايير لأسبابها الداخلية الخاصة، لتحقيق خططها وأجندتها المؤسسية. وفي كثير من الحالات أعطت الدول الأعضاء القوية السلطة والتشجيع لعمل شيء ما بالنسبة إلى التنوع العرقي، وكثيرا ما تكون استجابة لبعض الأحداث أو الأزمات الدولية الخطيرة (مثل أزمة دول البلقان في أوائل تسعينيات القرن الماضي) [*]. لكن ما انتهوا إليه بصدد التنوع لم يكن مقدرا سلفا، ولم يكن من الضروري أن يحاولوا صياغة معايير ومقاييس معينة، أو أن تستخدم هذه المقاييس المقولات والمفاهيم التي انبثقت حديثا. إن المنظمات الدولية مقيدة بواقع سياسي جغرافي أوسع، ولكن داخل هذه القيود، هناك مساحة مهمة للتجاوب مع مسائل التنوع العرقي وفقا لمنطق المنظمة المؤسسي. ولقد انعكس ذلك في اختلاف الطريقة التي نظرت المنظمات المختلفة بها إلى التنوع العرقي، فمنظور البنك الدولي إلى التنوع العرقي يختلف، مثلا، عن منظور اليونسكو، الذي يختلف من ناحية أخرى عن منظور «منظمة العمل الدولية»، على الرغم من أنها جميعا مدينة للمجموعة نفسها من الدول الأعضاء القوية. وبينما اتخذت كل تلك المنظمات خطوة أكبر باتجاه مساندة التعددية الثقافية. فإنها تدرك مشكلة التنوع العرقي بطرق مختلفة، ومن هنا فهي تقدم حلولا مختلفة تعكس مراسيمها المؤسسية المختلفة وثقافتها البيروقراطية.

في دراسة حديثة لميشيل بارنت، ومارثا فينمور، أظهرت أن الاستقلال الذاتي للمنظمات الدولية كان دائما موضع تقدير بخس من العلماء المعلقين الذين يعالجون سياساتها على أنها ببساطة نتيجة للمفاوضات بين الدول الأعضاء القوية (بارنت ومارث فينمور 2004). وهذه الخطط، في الواقع، كثيرا ما تكون نتيجة للصراعات داخل المنظمة ذاتها بمحاولة فريق العمل إعطاء معنى لتفويضهم، والدفاع عن ملعبهم، والدفع بوظائفهم ومثلهم العليا إلى الأمام. ولم تساعد المنظمات الدولية فقط في تحديد

(*) دول البلقان هي ألبانيا، وبلغاريا، واليونان، ورومانيا، ويوغسلافيا كانت بينها تحالفات ومواثيق وحروب مستمرة طوال القرن العشرين [المترجم].

الحلول المقبولة لمشـــكلات العالم، لكنها تســـاعد أيضا في تحديد وتعريف هذه المشـــكلات في أول الأمر، عن طريق تشـــكيل إطار مفاهيمي لوصف الموضوعات وتحديد المخاطر والفرص.

إن التطور الحديث للمعايير والمقاييس الدولية فيما يتعلق بالتنوع العرقي يزودنا بكثير من الأمثلة على هذه الدينامية. وأحد الأمثلة التي سوف أناقشها بشـــيء من التفصيل في الفصل الســـابع هو التغيرات الدرامية في الطريقة المختلفـــة التـــي تفهم بها المنظمـــات الدولية فئة «الســـكان الأصليين»، وفي الطريقة التي يميزون بها - أو لا يميزون - حقوق السكان الأصليين عن الأنواع الأخرى من الجماعات العرقية الثقافية. وعلى قدر ما أستطيع أن أقول، فإن تلـــك القرارات تعكس أولويات المنظمات الدوليـــة وإجراءاتها الداخلية، أكثر مـــن إملاءات الدول الأعضـــاء القوية. والواقع يبـــدو أن للمنظمات الدولية اســـتقلالا ذاتيا ملحوظا فـــي تحديد موقفها من المعضـــلات الثلاث - التي تحدثت عنها فيما ســـبق - أعني كيف نصنف الأقليات وكيف نجمع الحقوق العامة والحقوق المســـتهدفة، وكيف نجمع بـــين درء الصراع قصير الأمد مع المثـــل العليا طويلة الأمد، وكيـــف تتكامل الآمال لعدالـــة أعظم مع مخاوف انعدام الأمان. ولا يوجد قرار من هذه القرارات مقدر ســـلفا بواســـطة قوى خـــارج المنظمات المحترمة، فهي تنبثق مـــن الطريقة التي تحلل بها المنظمات الدولية نفسها مشكلة التنوع العرقي وتحدد الحلول الممكنة لها.

وأنا اعتقد أن، لسوء الحظ، المنظمات الدولية كثيرا ما مارست استقلالها الذاتي بطريقة حبســـتها في ألغاز أخلاقية وغايات سياسية ميتة؛ مما عقد آمالها من أجل الانتشـــار العالمي للتعددية الثقافية الليبرالية. وهذا ما سوف أذهب إليه في هذا الكتاب. ولا أريد أن أبالغ في مســـاحة هذا الاســـتقلال الذاتي. إذا ســـلمنا بالتفاوت العميق والتطاحن في النظام العالمي، فإن هناك حدودا بنيوية للمدى الذي تســـتطيع فيه المنظمات الدولية أن تخدم كقنوات مـــن أجل التغير التقدمـــي، بما في ذلـــك موضوعات التنـــوع العرقي. لكن المنظمات الدولية تؤثر داخل هـــذه الحدود في الممثلين الدوليين، بقدر كاف من الاســـتقلال الذاتي للقيام بمساهمة ذات مغزى، جيدة أو سيئة، للطريقة التي تُفهم بها موضوعات التنوع العرقي وتحل في جميع أنحاء العالم.

فـــي حين أنني أتحدث عن المنظمات الدولية ما بين الحكومات على أنها محور أولي لدراســـة تدويل التعددية الثقافيـــة، فإن هذه المنظمات لا تتخذ قراراتهـــا منفردة. إذ الواقع أن لديها عادة فريق عمل صغيرا ذا خبرات في المجـــالات ذات الصلة. وبالتالـــي فإن مجهوداتها في التعـــرف على المعايير وتطويرها قد اعتمدت بشـــكل كبير على مشـــاركة الممثلـــين الآخرين. فقد جندت المنظمات الدولية الأكاديميين ومراكز الأبحاث، والمؤسسات الخيرية، وجماعات الدفاع المحترفة، ليجلســـوا في فرق كاستشاريين يصوغون أوراق العمل ويعملون كشـــركاء في مشاريع وبرامج مترابطة [9]. ولقد خلقت هذه الروابط ما أطلق عليه كوفي عنان اســـم «شبكات السياسة الدولية» (الأمم المتحـــدة العام 2000)، التي تركزت حول «المنظمات الدولية» (IOs)، لكنها امتـــدت إلى الأوســـاط الأكاديمية والمجتمع المدني، وعملـــت على مجموعة مشتركة من المشـــكلات ذات مجموعة مشتركة من الافتراضات والأهداف. والواقع أننا كثيرا ما نجد صعوبة في تمييز الترابط والاعتماد المتبادلين بين هذه الشـــبكات. إن جميع الفواصل ما بـــين ممثلي المنظمات غير الحكومية (NGO) والأكاديميين والبيروقراطيين الدوليين تنهار عندما ننظر إلى الأفراد المشاركين. وتتحرك الصفوة بين هذه الأدوار بسهولة مدهشة (أو تتولاها في وقت واحد). ولقد أظهر نيكولاس غيلهوت (Nicolas Guilhot) في دراسته بشأن «صناع الديموقراطية» في الولايات المتحدة أن الصفوة تتحرك بحرية في الأوســـاط الأكاديمية والمنظمات الخيرية والوكالات الحكومية ومجالس المنظمـــات غير الحكومية (غيلهوت 2005، قارن مع ديزلي وغارث 2002). وعلى ما أعلم لم يقم أحد بدراســـة مماثلة عن صياغة الشـــعب لسياسات دعم التعددية الثقافية على المســـتوى الدولي، ولكن الدلائل تشير إلى نموذج مماثل تدور فيه الصفوة بين أنواع مختلفة من الممثلين الدوليين، من الوسط الأكاديمي، والمجتمع المدني إلى المنظمات الدولية والعكس.

وباختصار، في اســـتطاعتنا أن ننظر إلى «المنظمات الدولية» على أنها العمود الفقري لشبكة أكبر من الممثلين الذين جُنِّدوا (أو تطوعوا) في مشروع صياغـــة معايير ومقاييس خاصة بحكم التنـــوع العرقي. ولو أن «المنظمات الدولية» تعثرت في جهودها - لو أنها أخطأت في تناول مشـــكلات الفئات

والظروف - فإن جزءا من التفسير على الأقل هو أنها تلقت نصائح خاطئة من شبكة الأوساط الأكاديمية والمؤيدين، والمتبرعين لها. أو ربما تلقت نصائح قصيرة النظر تركز بصفة خاصة على التحديات المباشرة من دون أن تهتم كثيرا بالأهداف التي وضُعت والتحمل بعيد المدى.

وأضيف بسرعة أنني عرضة لهذا النقد، فما لم أكن عضوا يحمل بطاقة عضوية في شبكات السياسة الدولية تلك، فأنا على الأقل مرافق جوال، وأحد الدوافع التي دفعتني إلى تأليف هذا الكتاب هو الشك المتزايد بشأن كيف يمكن لي أو لغيري من الأكاديميين الآخرين أن نسهم على نحو أفضل في هذه الجهود الدولية؟! لقد وجدت نفسي أكتم أسئلة صعبة عن الأهداف والاستمرارية بعيدة المدى للهيكل المنبثق من معايير ومقاييس حقوق الأقليات. وفي الاجتماعات وورش العمل المختلفة التي التحقت بها. كثيرا ما شعرت باتفاق صامت لتجاهل الفيل تحت المنضدة (أي تجاهل مشكلات أعظم مستترة!).

والواقع أنني مازلت مترددا في إظهار ما أشعر به من قلق، بما أن الوقت لا يبشر بالخير للمدافعين عن تدويل التعددية الثقافية. وكما سنرى في الفصل الثاني، فقد كان الأمر مصادفة إلى حد ما أن مهدت المنظمات الدولية الطريق لصياغة المعايير والمقاييس المتعلقة بالتنوع العرقي، وهناك كثيرون ممن سيرحبون بأي عذر لإلغاء هذه التجربة. وبعد فترة مبدئية من التفاؤل بالأمل في تقوية دائمة للنظام الدولي لحقوق الأقليات، فإن معظم المدافعين لا يأملون الآن إلا في المحافظة على الوضع الراهن، أيا كانت حدوده وعيوبه. وهم يخشون أن تؤدي مطالبة «المنظمات الدولية» بمراجعة أهدافها وافتراضاتها - فيما يتعلق بالمعايير والمقاييس - إلى إضعافها لا تقويتها [10]، والوضع الراهن في هذه الزاوية هو أفضل ما يمكن أن نصل إليه على الأقل في المستقبل المنظور، وينبغي علينا أن نعمل من أجل زيادة التحسينات ضمن الوضع الحالي بدلا من العودة إلى المناقشات حول التصنيفات والمفاهيم المستخدمة.

وهأنا أشارككم تشاؤمي حول احتمال إعادة تفكير جذرية للإطار الدولي لحقوق الأقليات. ولو أنني اعتقدت أن الوضع الراهن قابل للاستمرار، فربما احتفظت بمخاوفي لنفسي. إن إطار المعايير والمقاييس السائد قد ساعد

بلا شك بعض الجماعات التي كانت مهمشة تاريخيا، أجدرها بالذكر السكان الأصليون في أمريكا اللاتينية، كما ساعد عموما في إجازة إقامة الدعاوى من قبل الجماعات العرقية، باعتبارها جزءا طبيعيا وشرعيا من السياسات الديموقراطية، ولا تعد هذه إنجازات بغير قيمة، بل تستحق الدفاع عنها. لكن يزداد اقتناعي بأن الوضع الراهن غير قابل للاستمرار، وأننا نحتاج إلى البدء في التفكير في كيفية الاستجابة عندما تظهر التصدعات.

وهكذا عندما أناقش تدويل التعددية الثقافية، فإنني أركز أولا على «المنظمات الدولية» التي صاغت المعايير والمقاييس في مجال التنوعات العرقية، وثانيا على شبكات السياسة العالمية التي تساعد «المنظمات الدولية» في هذه المحاولة. تملك تلك المنظمات تفويضا للحديث نيابة عن الدول الأعضاء، وهي بذلك تمثل المجتمع الدولي. وإذا كان من السذاجة أن نأخذ هذا الادعاء بمعناه الظاهري، فمن الخطأ أيضا أن نتجاهل أهميته. ووفقا لمصطلحات جيفري شيكل (Jeffray Checkel)، فإن «المنظمات الدولية» هي «صانعة معايير»، ويفترض أن تكون الدول حول العالم «متلقية للمعايير» (شيكل 1999)، وهذه العلاقة هي المفتاح لفهم مفارقات السياسة الدولية الجديدة للتنوع.

وهناك توضيح آخر يتعلق باستخدامي لمصطلح «التعددية الثقافية»، وادعائي أن «المنظمات الدولية» منخرطة في «تعزيز التعددية الثقافية». وأنا أستخدم مصطلح «التعددية الثقافية» كمصطلح شامل يغطي مساحة واسعة من السياسات التي تستهدف توفير مستوى معين من الاعتراف العام، ومساندة المجموعات العرقية الثقافية غير المسيطرة، سواء كانت هذه الجماعات أقليات «جديدة» (كالمهاجرين واللاجئين) أو أقليات قديمة (كالأقليات المستقرة تاريخيا والسكان الأصليين). وهذا يغطي أنواعا مختلفة من السياسات لأنواع مختلفة من الأقليات، ويدور جزء كبير من هذا الكتاب حول فحص الكيفية التي تواجه بها المعايير الدولية هذه الاختلافات. إن ما هو مشترك بينها جميعا هو أنها تجاوز حماية الحقوق المدنية والسياسية المكفولة لجميع الأفراد في دولة ديموقراطية ليبرالية، لتمتد إلى مستوى ما من الاعتراف العام ومساندة الأقليات العرقية الثقافية في الحفاظ على هوياتها والتعبير عنها وعن ممارساتها المميزة.

كثيــر من الإعلانات والمؤتمرات التي تبنتها «المنظمات الدولية»، وكذلك قوائمها الخاصة بالتوصيات وأفضل الممارســات، تدعم التعددية الثقافية بهــذا المعنى. وعلى حين أنهــا تؤكد المبدأ القائل إنــه لا يجوز التمييز بين الأفراد بناء على جنسهم وعرقهم، فإنهم يجاوزون ذلك لتشجيع السياسات التــي تقدم حماية إيجابية تعزيزا للتنوع الثقافي العرقي. ولو أن «المنظمات الدولية» أرادت ببســاطة أن تؤكد من جديــد مبدأ عدم التمييز، فلن تكون ثمة حاجة إلــى إصدار إعلانات جديدة أو عقد مؤتمــرات جديدة، مادام هذا المبدأ قد اســتقر بالفعل في العديد من الوسائل الدولية، منذ إصدار الإعــلان العالمي لحقوق الإنســان في العام 1948 إلــى الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشــكال التمييز العنصري في العام 1966. وما تضيفه الإعلانات والاتفاقيات الجديدة هو ضرب من الاعتراف الإيجابي أو الدعم والمســاندة للتنوع الثقافي العرقي، الذي يصنفها كـــ «متعددة ثقافيا» وفق تعريفي لهذا اللفظ.

وأنا أعترف بأن «المنظمات الدولية» نادرا ما تستخدم مصطلح «التعددية الثقافية» فــي نصوص معاييرها وقواعدها، لكنها تســتخدم مصطلحات أخــرى مثل «حماية وتعزيز التنوع الثقافي»، «حماية وتعزيز لغات الأقليات واللغــات المحلية»، «حماية وتدعيم حقوق الأفراد الذين ينتمون إلى أقليات قوميــة أو عرقية أو دينية أو لغوية»، وكذلك واجب «الاعتراف ومســاندة وتدعيــم وتعزيــز دور الســكان الأصليين»، أو «تمكين الســكان الأصليين ومجتمعاتهــم»... إلى آخره، وكل هذه أمثلة لمصطلح التعددية الثقافية كما أستخدمه، حتى لو لم تستخدمه «المنظمات الدولية».

أحد الأسباب وراء عدم استخدام المنظمات الدولية لمصطلح «التعددية الثقافيــة» هو ما يحملــه من دلالات محدودة في كثير مــن البلدان. ففي أوروبا، على سبيل المثال، كثيرا ما نراه كمصطلح خاص بالعالم الجديد ولا يغطي الأفكار الأوروبية القديمة عن «حماية الأقليات». وحتى داخل العالم الجديد، لا يستخدم مصطلح «التعددية الثقافية» إلا في سياق الجماعات المهاجرة، بحيث لا يغطي السياســات نحو السكان الأصليين. ويصدق ذلك على كل من نيوزيلندا وكندا. أما في أمريكا اللاتينية فإن مصطلح التعددية

الثقافيـــة (وكذلك مصطلـــح الكثرة الثقافية) يســـتخدم، على العكس، في الأعم الأغلب، حصريا، للإشـــارة إلى دعاوى الســـكان الأصليين، بدلا من الإشارة إلى جماعات المهاجرين.

وإذا ما قدمنا هذه الألوان المختلفة من الفهم لـ «التعددية الثقافية»، فإننا نغامر بالوقوع في ســـوء الفهم إذا ما اســـتخدمناه كمصطلح شامل، وسوف يكون من الأفضل أن نجد مصطلحا أكثر اتســـاعا وشـــمولا. ولسوء الطالع، فإن جميع المصطلحات سوف تصطدم بهذه المشكلة، فبعض الشعـوب - على سبيل المثال - تستخدم مصطلح «حقوق الأقلية» ليغطي دعاوى كل الجماعات العرقية الثقافية التي ليست لها سيادة، سواء كانت جديدة أو قديمة (كما فعلت أنا نفسي في مرحلة أعمال مبكرة). ولقد ثبت أن هذا المصطلح متنازع عليه. فمن ناحية لا يمكن إدراج جميع السياسات التي تدفعها وتعززها «المنظمات الدولية» تحت لغة «الحقوق». وفضلا عن ذلك، فمصطلح «الأقليات» مصطلح إشكالي، ففي بعض البلدان، مثل المملكة المتحدة، نجد أن مصطلح الأقليـات لا يســـتخدم إلا للإشـــارة إلى الجماعات المهاجرة ولا يطلق على الجماعات الأقدم في التاريخ، في اسكتلندا وويلز مثلا. وفي النمسا، بالمقابل، يستخدم مصطلح «الأقليات» عادة للإشارة إلى جماعات مستقرة من الناحية التاريخية مثل الســـلوفينيين (Slovenes)، لا إلى الجماعات المستقرة حديثا. ويرفض السكان الأصليون في كثير من البلاد مصطلح «الأقليات»، ويفضلون مصطلح الشعب أو الأمة، لأسباب سوف أناقشها فيما بعد.

وقد اقترح باحثون آخرون بدائل أخرى تصلح مصطلحات شاملة تستطيع أن تغطي القضايا التي أثارتها الأنواع المختلفة من التنوع الثقافي العرقي، مثل «سياســـات التنوع» و«الحقوق الثقافية» و«حقوق الجماعة» و«حقوق المجتمع» و«المواطنة المتميزة» و«الكثرة الدستورية» و«الكثرة الليبرالية» إن شئنا أن نذكر بضعة أســـماء فقط، وتعاني جميع هذه المصطلحات من إمكان إساءة فهمها، وهو ما لن أعرضه هنا، وعلى أي حال فهي أقل استخداما من قبل المنظمات الدولية من «التعددية الثقافية». وعلى ذلك، ففي غياب البديل المقبول بصفة عامة، فإنني ســـوف أتمســـك بمصطلح «التعددية الثقافية»، على الرغم من قصوره. لكني آمل أن يضع القارئ في ذهنه أنني أستخدم المصطلح فقط على

ســبيل الاختزال لمفهوم شامل يغطي مساحة واسعة جدا من السياسات التي تبنتها وطالبت بها أنواع مختلفة من الجماعات الثقافية العرقية، بما في ذلك «الأقليات» و«المهاجرون»، و«الجماعات الوطنية» و«السكان الأصليون».

والواقع أن المنظمات الدولية نفسها ينتهي بها الأمر أحيانا إلى استخدام مصطلح التعددية الثقافية بهذه الطريقة نفســها. عندما أرادت مجموعة عمــل من الأمم المتحــدة مهتمة بالأقليات أن تستكشــف مضامين معايير الأمم المتحدة ومقاييســها للأنواع المختلفة للجماعات العرقية الثقافية في أفريقيا، نظمت سلســلة من ورش العمل ســميت باسم «التعددية الثقافية في أفريقيا» [11] وبالمثل عندما صدر تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية حول التنوع الثقافي، نظرت إلى الجماعات المهاجرة والجماعات القومية، والســكان الأصليين، ولخصت توصياتها على شكل دعوة إلى «ديموقراطية التعدديــة الثقافية» (UNHDR 2004) في هذه الحالات، وفي غيرها من الحالات الأخرى استخدمت المنظمات الدولية مصطلح «التعددية الثقافية» لبطاقة شــاملة تندمج فيها السياسات الخاصة الموجهة إلى أنواع مختلفة من جماعات الأقليات، وهو استخدام سأسير عليه في هذا الكتاب.

أما بالنسبة إلى أولئك الذين يكرهون مصطلح «التعددية الثقافية» ويفضلون عليــه مصطلحا آخــر مثل «حقوق الأقليات»، «سياســات التنــوع»، «التداخل الثقافي»، «الحقوق الثقافية»، أو «المواطنة المتميزة» فلهم حرية اســتبداله بأي منها كما يريدون، فلا شيء مهما يتوقف على التسمية. وإنما الشيء المهم الذي قــد يكون خلافيا أكثر هو ادعائي أن المنظمــات الدولية تعزز بطريقة متميزة شــكلا متحررا من أشــكال التعددية الثقافية وحقــوق الأقليات. وأنا لا أعني بذلك فقط أن هذه المعايير تعمل داخل الالتزامات بمعايير حقوق الإنسان - بأن «لا يلجأ أحد إلى التنوع الثقافي لينتهك حقوق الإنســان التي يضمنها القانون الدولي»، وفق كلمات «اليونسكو» التي اقتبسناها من قبل - لكن أيضا أن هذه المعايير مستلهمة من قيم الحرية والمساواة والديموقراطية الليبرالية. فالتعددية الثقافية الليبرالية ترتكز على افتراض أن سياسات الاعتراف ومساندة التنوع العرقي يمكن أن «توســع الحرية البشــرية» و«تقوي الحقوق الإنسانية»، وتقلل من الهيراركية العرقية والعنصرية وتعمق الديموقراطية.

كان ذلــك الافتراض مركزيا بالنســبة إلى الطريقــة التي صاغت بها المنظمات الدولية معاييرها ومقاييسها. وللتأكد، كما سوف نرى، فقد كان للمنظمات الدولية دوافع برغماتية أكثر لأن تقوم «بشيء ما» بصدد قضايا التنوع العرقي، لكن من دون إيمان بمثل التعددية الثقافية الليبرالية، ما كان لهم أن يتبنوا المقاييس المحددة التي تبنوها، وربما ما كان لهم أن يتبنوا أي معاييــر أو مقاييس على الإطلاق، ولتبنوا بدلا من ذلك أدوات أكثر مرونة لكل حالة من حالات منع وحل الصراع العرقي.

وأنــا أعتقد أن تبني التعددية الثقافية يمكن - في الواقع - أن يســهم في تنمية الحرية والمساواة والديموقراطية، كما سوف أناقش في الفصلين الرابــع والخامس فيما بعد. غير أن همــزة الوصل بين التعددية الثقافية، وهذه القيم الكامنة ليست أمرا بسيطا أو خاليا من المخاطر. فكثير من ذلك يعتمد على الظروف الأســاســية وطبيعة الجماعات العرقية ذات العلاقة، ونوع السياســات قيد البحث. ولكي تكون المعايير والمقاييس الدولية مؤثرة فــلا بد لها مــن أن تعكس وأن تعترف بهذا التعقيــد. وهذا بدوره يتطلب أن نعالــج المعضلات التي ســبق أن ذكرتها حول طبيعــة التصنيفات التي نستخدمها وشروط وتبعات حقوق الأقليات، والعلاقة بين العدالة والأمن.

* * *

إن تجربة مســاندة التعددية الثقافية الليبرالية تجربة حديثة. فمعظم الإعلانــات والمؤثرات المتعلقة بها لم تظهر إلا منذ نحو عشــر إلى خمس عشرة ســنة على الأكثر. وقد يكون من الســابق لأوانه جدا أن نستخلص نتائج محددة عن التجربة وكيف سارت أو ما سوف تنتهي إليه. وأنا أعترف بأن بعض المخاوف التي أثيرها في هذا الكتاب هي مسائل نظرية تأملية. وإن كنــت أعتقد أنه قد مر وقت كاف يســمح لنا بإجراء بعض التقديرات الأوليــة. وهناك درس واحد يمكن أن نســتخلصه بأمان وهو أن التعددية الثقافية الليبرالية قد برهنت على أنها سلعة يصعب بيعها.

والواقع الصعب هو أن المحاولات التي تقوم بها المنظمات الدولية لنشــر المثــل العليا للتعددية الثقافية الحرة بعيــدا عن الديموقراطيات الغربية قد حققــت نجاحا محدودا حتى اليــوم. ولم تلق هذه المجهــودات خارج دائرة

النشطاء والمثقفين سوى آذان صماء. وحتى في تلك الحالات القليلة حيث بدا أن دول ما بعد الاستعمار وما بعد الشيوعية قد اتبعت نصيحة «المنظمات الدولية» لتعديل وجهتها أكثر نحو التعددية الثقافية، فنادرا ما كان ذلك بسبب اقتناع قادة الدول بأهمية الحجة التي تقدمها التعددية الثقافية الليبرالية، بل بالأحرى بسبب أن «المنظمات الدولية» قد حشدت قوة كافية لإلزام هؤلاء القادة بتبني سياسات لم يكونوا مقتنعين بها. ويصدق ذلك بصفة خاصة على السياسات المساندة للأقليات التي تبنتها دول ما بعد الشيوعية تحت ضغط المنظمات الأوروبية. وعندما اعتمدت المنظمات الدولية فقط على قوى الإقناع لدعم التعددية الثقافية الليبرالية، فإنها فشلت بصفة عامة. ولم تظفر بقوة دفع إلا عندما ساند الإقناع التهديد بأن دول ما بعد الشيوعية لن تدخل الاتحاد الأوروبي أو حلف الناتو (Nato) من دون الالتزام بمعايير حقوق الأقلية (Kelley 2004).

وكالعادة، هناك استثناءات لهذا التعميم، فقد لقيت المساندة الدولية لحقوق السكان الأصليين في بعض بلدان أمريكا اللاتينية نجاحا أكثر، مع انتشار مثل أنصار التعددية الثقافية (أو الثقافة المتبادلة كما تسمى غالبا في تلك المنطقة) على نطاق واسع في ثقافات السياسة المحلية. غير أن التعددية الثقافية قد استقبلت، بصفة عامة، بشكل بارد.

ربما كان من المتوقع أن تلقى أفكار التعددية الثقافية الليبرالية مقاومة من النخبة، التي لا تريد مشاركة سلطاتها مع الأقليات. لكن ما يثير الدهشة أكثر هو أن تلقى هذه الأفكار قليلا من المساندة من المعارضة الليبرالية أو الديموقراطية أو الإصلاحية في كثير من دول ما بعد الشيوعية، ودول ما بعد الاستعمار، أو داخل تنظيمات المجتمع المدني التي يفترض فيها أن تكون مشتلا للإصلاح التقدمي. وحتى تلك القوى الاجتماعية، المتوقع أن تكون حليفا طبيعيا للمجتمع الدولي في هذا المجال، كثيرا ما تكون فاترة نحوه إن لم تكن عدائية [12]، وافتراض أن التعددية الثقافية ينبغي أن تُرى كجزء داخلي من مسار أوسع في النظام التحرري والديموقراطي، لم يكن - ببساطة - مقبولا على نطاق واسع في كثير من الدول.

إن أي اســتراتيجية مقبولة لنشــر التعددية الثقافية الليبرالية تحتاج إلى فهم مصادر هذا الشك والمقاومة. ولقد كانت أكثر الاستجابات شيوعا، لسوء الطالع، لاسـيما في الصحافة الشعبية، وأيضا في بعض الأوساط الأكاديمية والدوائــر السياسـية، هي تلــك التي أخضعــت الموقف للتحليــل الأخلاقي والســيكولوجي. فقد نســبت مقاومة التعدد الثقافي إلــى إصرار هويات ما قبــل الحداثــة ومواقف النظم القبليــة (في أفريقيا وآســيا) أو إلى القومية العرقية (في أوروبا ما بعد الشــيوعية). والمشــكلة من هذا المنظور أن كثيرا من المجتمعات ينقصها التطور السياسي للتعامل البنّاء مع مسائل التنوع، لهذا لا تســتطيع تقدير جدارة نماذج التعددية الثقافية التي انبثقت داخل الأنظمة الديموقراطية «الناضجة»، ولعلاج هذه المشــكلة البارزة، يلزم تأسيس برامج تعليميــة لتعليم قيمة التســامح في المدارس وأجهزة الإعــلام، لابتكار ثقافة متداخلــة، وحوار ديني متبادل، وفهم متبــادل، وبعمومية أكثر للترويج لأفكار الحداثــة (وما بعد الحداثة) بشــأن الهويات المتعــددة والمتداخلة لتحل محل مفاهيم ما قبل الحداثة حول التضاد الثنائي الثابت بين الـ «نحن» و«الآخر».

ولا يدهشــنا أن هذه البرامج كثيرا ما استقبلها المستفيدون منها على أنهــا تعكس موقفا أبويا متعاليا تجاه المجتمعــات والثقافات غير الغربية، ومن ثم فقد استاءوا منها ورفضوها. فضلا عن ذلك، فهي لا تعالج المشكلة الحقيقيــة. إن معارضــة التعددية الثقافية الليبرالية ليســت فقط نتيجة للأحكام المبتســرة، والجهل، وكره الأجانــب. فالواقع أن للتعددية الثقافية أعباء ومخاطر عديدة، وإن هذه الأعباء تتنوع تنوعا هائلا داخل المجتمعات وبــين بعضها البعــض. فالتعددية الثقافية لا تتحدى فقط فهم الشــعوب التقليدي لهويتها السياســية والثقافية، بل أيضا مضامينها الكامنة لمسار العمــل الديموقراطي، والتطور الاقتصادي، واحترام حقوق الإنســان، بل حتى الأمن السياســي - الجغرافي. فالتعددية الثقافية، في بعض الأزمنة والأماكــن، يمكن أن تكون اختيارا يحمل قدرا كبيــرا من المخاطرة، وهذه المضامــين، لا الارتباط غيــر المنطقي بهويات ما قبــل الحداثة، هي التي تدعم معارضة التعددية الثقافية الليبرالية في دول ما بعد الاســتعمار وما بعد الشيوعية.

إن اســـتراتيجيات المجتمع الدولي الحالية لنشـــر التعدديـــة الثقافية الليبراليـــة لا تعالج تلك المخاوف بصورة كافيـــة. ونتيجة لذلك، فإن كثيرا من جوانب الخطاب السياســـي والقواعد القانونية التي يروج لها المجتمع الدولي يبدو ســـاذجا وتعســـفيا، بل خطرا على كثير من الناس في دول ما بعد الاســـتعمار وما بعد الشيوعية، إن الحجج المعتادة للدفاع عن التعددية الثقافية الليبرالية - أكثر بقليل من تفاهات حول قيمة التنوع والتسامح - لم ترتبط ببســـاطة بإدراك الناس للأخطار والأعباء المحتملة التي ينطوي عليها تنظيم علاقة الدولة بالأقليات.

إن أحد أسباب فشـــل المجتمع الدولي في معالجة هذه المخاوف بشأن مخاطـــر التعددية الثقافيـــة الليبرالية هو أنه لم يوجـــه انتباها كافيا إلى الطريقـــة التي عولجت بها تلـــك المخاوف في الغـــرب. وبقدر ما حصلت التعدديـــة الثقافية على جذور «غير متســـاوية» فـــي الغرب، فلم يكن ذلك بســـبب أن للغربيين قيمة أخلاقية متميزة عن التســـامح، أو فهما متطورا لطبيعة هويتهم الثقافية والسياســـية. بل بالأحرى، كما سنرى في الفصل الرابـــع، لأن مجموعة من الظروف المواتيـــة قد قللت من مخاطر التعددية الثقافية، مما ســـمح لـــلأمم الغربية بأن تصوغ سياســـات عرقية بطريقة تتفق مع حماية وتنميـــة قوية للديموقراطية، والرخاء الاقتصادي، وحقوق الإنســـان، والأمن الإقليمي. لا تخلو التعدديـــة الثقافية من المخاطر خلوا تاما، لكن حيثما توجد هذه الظروف المواتية فإنها تصبح «مخاطر جميلة»، مخاطـــر معتدلة تمكن معالجتها، ويجدر القيـــام بها من أجل مجتمع أكثر إنصافا وشمولا.

إن تفســـيرا أكثر أمانـــة لأصول التعددية الثقافية فـــي الغرب - الذي لا يركـــز إلا بقـــدر قليل علـــى الفضائل المدنية المزعومـــة أو على المواقف الناضجة بينمـــا يركز أكثر على الظروف العارضة - يســـاعدنا على نحو أفضل على فهم العقبات التي تقف في ســـبيل انتشارها في العالم، وربما حدد طرقا بناءة للتغلب على هذه العقبات، ولا بد لمثل هذا التفسير من أن يســـاعدنا أيضا على معالجة المعارضة طويلة الأمد للتعددية الثقافية في الغرب. بعد كل شـــيء، لاتزال بعض البلـــدان الأوروبية تنظر إلى التعددية

الثقافيـــة الليبرالية باعتبارها مخاطرة كبرى، على الأقل فيما يتعلق بأنواع معينـــة من التنوع العرقي، وقد خضعت لفترات من التراجع وردود الأفعال العنيفة، ويوحـــي ذلك بأن ظهور صلابة التعدديـــة الثقافية الليبرالية هو دائما إنجاز عارض وهش إلى حد ما، إن الحفاظ على الإرادة السياســية والمساندة الشــعبية للتعددية الثقافية الليبرالية، في الغرب أو مكان آخر، يعتمـــد على قدرتنا على الانتبـــاه الحريص إلى هذه المخاطر، الحقيقية أو المتصورة، وعلى إيجاد طريقة لتخفيفها.

باختصـــار، يتطلـــب النجاح طويل المدى للانتشـــار العالمـــي للتعددية الثقافيـــة تفهما أكثر دقة للظـــروف الاجتماعية والسياســـية التي تدعم وتمكـــن نماذج مختلفة مـــن علاقة الدولة بالأقليـــات، وكيف تختلف هذه الظـــروف باختلاف الزمـــان والمكان. ويحتاج كل من الخطاب السياســـي للتعدديـــة الثقافية الليبرالية والمعاييـــر القانونية الدولية لحقوق الأقليات إلى أن تتأســـس على علم اجتماع سياســـي أكثر واقعيـــة. ومن المؤكد أن ذلك ســـوف يحتاج إلى تغيرات، ليست فقط في الطريقة التي توصف بها التعددية الثقافية الليبرالية ويروج لها عالميا، بل أيضا تغيرات في توقعاتنا بصدد الأشكال والجوانب في التعددية الثقافية الأصلية التي تتناسب مع الأجزاء المختلفة في العالم.

ويعتقد بعض المعلقين أن هذه الأنواع من التغيرات سوف تنبثق تلقائيا. فلم يظهر التزام المجتمع الدولي بالتنوع إلا حديثا نســـبيا، واستطاعتنا أن نـــرى بالفعل عملية «ملء الإطار» وهي تتم عندمـــا يبدأ ممثلون مختلفون ومؤسســـات متنوعة في تعلم ما هي أنواع الخطاب والمعايير الفعالة وتحت أي ظرف، وعندما تظهر الســـوابق التي تملأ الثغرات، وتحل الالتباســـات والغموض والتناقضات [13].

غير أن رأيي الخاص هو أن هذه الصعوبات لن تحل نفسها تلقائيا، وأي محاولة لمعالجة هذه الصعوبات ســـوف تتطلب عددا من القرارات الصعبة والخلافية المثيرة للجدل بشـــأن طبيعة وهدف سياســـات التعدد الثقافي وحقـــوق الأقليات، ودور المنظمـــات الدولية في حمايتهـــا. وعلى حين أن عددا كبيـــرا من المنظمات الدولية قد تبنى خطاب التعددية الثقافية، فإن

هذا الخطاب المشترك يخفي خلافات عميقة حول طريقة ارتباط التنوع العرقي بقضايا حقوق الإنسان، والدمقرطة والتنمية. وبالنظر إلى هذه الخلافات وانعدام فاعلية الخطابات والمعايير الموجودة، فإن التشخيص بعيد المدى قد لا يكون ملئا للإطار، بل تفريغ له، بانسحاب المنظمات الدولية عن مشروع تدويل التعددية الثقافية. وكما سنرى فيما بعد هناك إشارات بالفعل إلى هذا الانسحاب.

ويوحي ذلك بأننا عند نقطة حرجة من تطور تدويل التعددية الثقافية. ولو أردنا إنجاز القوى الكامنة التقدمية في هذه العملية، فإننا بحاجة إلى تجاوز التفاهات حول قيمة «التنوع» و«التسامح» وفحص الأسئلة الصعبة حول الطريقة التي ترتبط بها الجوانب المختلفة من التعددية الثقافية بقضايا الدمقرطة، وحقوق الإنسان، والتنمية، والأمن الإقليمي، سواء في الغرب أو في أي مكان آخر. وعلى هذا الأساس، قد نتمكن من التعرف على معايير وممارسات أكثر واقعية وأكثر اتساقا للتعددية الثقافية من أجل الانتشار العالمي. وإلا فمن المحتمل أن نشاهد التخلي التدريجي عن التجربة الجريئة والمذهلة أحيانا، والتي استمرت خمس عشرة سنة، من أجل تدويل التعددية الثقافية.

* * *

لستُ أهدف في هذا الكتاب إلى تقديم رسم تخطيطي مفصل للمستقبل، بل بالأحرى إلى استكشاف العملية الجارية لتدويل التعددية الثقافية، والتعرف على التحديات والخيارات الصعبة التي تثيرها أمامنا. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، سوف أبدأ في الفصل القادم بمناقشة الأسباب التي جعلت المجتمع الدولي يهتم هذا الاهتمام بمحاولة تشكيل علاقة الدولة بالأقليات، خصوصا في فترة ما بعد الحرب الباردة. كما نرى أيضا أن ذلك كان من ناحية نتيجة للأخطار الناجمة عن النظرة التشاؤمية التي يمكن أن تفرضها السياسات العرقية على السلام والاستقرار في دول ما بعد الشيوعية ودول ما بعد الاستعمار، بمصاحبة نظرة متفائلة بالقدر ذاته عن الطريقة التي تساعد بها التعددية الثقافية الليبرالية في تحقيق السلام وتطبيع

السياســات العرقية في كثير من بلــدان الغرب. ومن ناحية أخرى، فإن الأفكار المختلفة عن «أفضل الممارســات» وعن «المعايير المشروعة» التي قد طورها المجتمع الدولي في الخمســة عشر عاما الماضية تعكس هذا الخليط غير المستقر من الأمل والخوف.

فــي الباب الثاني، ســوف أستكشــف الجانب المشــرق مــن المعادلة، بالإفصــاح عن منطق التعددية الثقافية الليبرالية. عن طريق التعرف على الأشــكال المختلفة التي اتخذتها التعددية الثقافية في الغرب، والدفاع عن وجهــة النظر التي تقول إن سياســة التعددية الثقافية قد ســاعدت بغير شــك في تهدئة السياســات العرقية، كما عمقــت الديموقراطية ودعمت حقــوق الإنســان، ومع ذلك فإننــي أذهب أيضا إلــى أن نجاحها من هذه الزاوية قد اعتمد على عدد من الظروف الخاصة جدا المرتبطة بالصلابة الديموقراطية، وثورة حقوق الإنســان، والأمن الجغرافي السياســي. لقد ساعدت طبيعة هذه الظروف الهشة الوعرة في تفسير اختلافات ما سُجل حــول التعددية الثقافية الليبرالية بالنســبة إلى الجماعــات المختلفة في البلدان الغربية المختلفة.

وســوف أستكشــف في الباب الثالث كيف حفزت المخاوف من عدم اســتقرار الصــراع العرقي في دول مــا بعد الشــيوعية ودول ما بعد الاستعمار المنظمات الدولية لتصبح أكثر انشغالا بميدان علاقة الدولة بالأقليات، وبصفة خاصة للترويج للتعددية الثقافية الليبرالية. ولقد كان من الواضح على الــدوام أن تفاصيل النماذج الغربية الخاصة للتعددية الثقافية الليبرالية لا يمكن ببساطة أن تنقل إلى بلدان أخرى ذات تواريخ مختلفــة، وديموغرافيــات مختلفة، وبنى دســتورية مختلفة. ومن هنا، كانت مهمتنا هي محاولة التعرف على الجوانب الأكثر عمومية للتعددية الثقافيــة الليبرالية وما يكمــن وراءها من أخلاقيات واســتراتيجيات ومبادئ، وعلى هذا الأســاس نضع دروســا يمكن تعميمها، وقد ثبت أن تلك مهمة صعبة بشــكل غيــر عادي، وكثيرا ما تعكــس النتائج خليطا ينطوي على مفارقة من التفاؤل والتشاؤم. ولقد قدم المجتمع الدولي في بعض الأحيان أمثلة ســاذجة، طوباوية في الأعم، لأخلاقيات التعددية

الثقافيـــة الليبرالية تطلب من المواطنـــين ألا يخافوا من التنوع العرقي. من ناحيـــة أخرى، فإن ما يدفع المجتمع الدولي نفســـه هو الخوف من عدم اســـتقرار الصراع العرقي، ولقد أثر ذلك في طريقة تحديد فئات الأقليات التي تســـتحق أن تطالب لنفســـها بأنواع مختلفة من الحقوق، والظروف التي تستحق بموجبها أن تطالب بذلك. ولكي يمنع السياسات العرقية من «الخروج عن السيطرة»، فقد حاول المجتمع الدولي أن يحد من الأشـــكال «الشـــرعية» للتعددية الثقافية ويقيدها بطريقة لا تعكس دائمـــا، بل ربما تناقض، مبادئ التعدديـــة الثقافية الليبرالية. ولقد كان ذلك إلى حد ما ضروريا ومناســـبا، نظرا إلـــى أن الظروف التي مكنت الغـــرب مـــن تبني التعدديـــة الثقافية لا تتوافر حتـــى الآن في كثير من دول ما بعد الشـــيوعية، ودول ما بعد الاســـتعمار، غير أن النتائج غير المقصـــودة كانت مقاربة متناقضة لتطبيق السياســـات العرقية، وأكدت مطالب الأقليات وأحبطتها في الوقت نفسه، فخلّفت طوق نجاة مملوءا بالمتناقضات، والمعايير المزدوجة، والنتائج الضالة. وهذه بدورها تخلّف الإحساس في كثير من دول العالم بأن الترويج الدولي للتعددية الثقافية الليبرالية تنقصه الأسس المبدئية.

أستكشف هذه المسائل الملغزة في سياقين رئيسيين: الأول المحاولة التي تقوم بها المنظمات الدولية لتطوير نماذج ومعايير تتعلق بدراسة «الأقليات القومية» في أوروبا، لاســـيما بواســـطة المجلس الأوروبـــي ومنظمة الأمن والتعاون في أوروبا (الفصل السادس)، ومحاولة المنظمات الدولية لتطوير المعايير والمقاييس الخاصة بدراســـة «الســـكان الأصليين» على المســـتوى الدولي، لاســـيما بواســـطة الأمم المتحدة والبنك الدولـــي ومنظمة العمل الدولية (الفصل السابع)، وســـوف أناقش في الحالتين أن النجاح المبدئي في خطر بســـبب الفشـــل في تفهم المعضلات الكامنة حـــول التصنيفات والظروف والأهداف.

وأنتهـــي من ذلك كلـــه إلى بعض الاقتراحات التجريبية بشـــأن الطرق لإعادة تصور الانتشـــار العالمي للتعددية الثقافية الليبرالية. ولست أعتقد أن هذه المشـــكلات يمكن حلها تماما، لكن يمكن التعامل معها بشـــكل أكثر

نجاحــا، من ناحية عن طريــق إعادة التفكير فـــي أدوار الممثلين الدوليين المختلفين في دعم التعددية، ومن ناحية أخرى عن طريق إعادة التفكير في المضمون الجوهري للخطابات والمعايير التي يُروج لها. فنحن في حاجة إلى تغييرات في كل من الرسالة والرسل.

ومازلت مقتنعا بأن التعددية الثقافية الليبرالية هي أفضل أمل لبناء مجتمعات عادلة وشــاملة حول العالم، وأن انتشــارها لا يمكن تحقيقه من دون عون من المنظمات الدولية، ولهذا الســبب وحده علينا أن نتخذ خطوة إلى الوراء لكي نتأكد من أن المجهودات الهائلة التي بذلها المجتمع الدولي في هذا المجال خلال خمس عشرة سنة ماضية لاتزال تسير في مجراها الصحيح.

2

السياق الدولي المتغير: من حقوق الإنسان الشاملة فيما بعد الحرب إلى حقوق الأقليات بعد الحرب الباردة

«حيثما اقترنت حالة الفقر بتصدع ديني أو عرقي حاد.. فالحل واضح، وإن صعب تنفيذه: دعم حقوق الإنسان، وحماية حقوق الأقليات، والتأسيس لنظم سياسية تكون فيها كل الجماعات ممثلة»

الأمم المتحدة

تعتمد الموجة الحديثة من النشاط الدولي في مجال حقوق الأقليات على افتراض بسيط لكنه مثير، وهو أن المسائل المتعلقة بدراسة الأقليات هي «أمور موضع اهتمام دولي مشروع، وعليه فهي لا تشكل حصريا شأنا داخليا في أي دولة» [1]. وقد أقرت عدة منظمات دولية هذا الافتراض بشكل واضح منذ العام 1900 لتبرير صياغة معايير وآليات رقابية جديدة.

وسوف أناقش بعض هذه المعايير والآليات بالتفصيل فيما بعد، غير أن المهمة الأولى هي استكشاف

الافتــراض الكامن: لماذا كانت دراســة الأقليات مــن الموضوعات التي تنال «اهتماما دوليا مشــروعا؟»، لمــاذا لا تكون علاقة الدولة بالأقليات «شــأنا داخليا تماما»، مســألة محليــة تحل وفقا لتراث كل دولــة وأولوياتها؟ ســوف يذهب بعض النــاس - بالطبع - إلى أنــه ينبغي ألا تكون هناك حدود - أيا كانت - بشــأن الكيفية التي تعامل بها الدول الأقليات، وحتى قبل موجة معايير حقوق الأقليات، كان هناك تحريم للانتهاكات الخطيرة لحقوق الأقليات مثل الإبادة الجماعيــة، والتطهير العرقــي، والتفرقة العنصريــة. ولكن لو أن بلــدا ما طبق الحد الأدنى مــن هذه المعايير، فلمــاذا يكون هناك اهتمام دولي مشــروع بمعايير إضافية لحقوق الأقليات؟ لماذا يُعنى المجتمع الدولي بما إذا كانت الدول تتبنى نماذج للأممية أو المواطنة لاستيعاب الأقليات وللتعددية الثقافية؟

يوصــف الادعاء بأن للمجتمع الدولي اهتماما مشــروعا بمعاملة الأقليــات بأنه خروج مثير عــن التقاليد، مناقضــا الافتراض الذي ظل قائمــا فترة طويلة حول ضــرورة أن يُطلق العنان للدول نســبيا في معالجة التنوع العرقي بالطرق التي تناســبها. والواقع أن المجتمع الدولــي كان دائما على وعي تام بـ «مشــكلة الأقليــات»، ومهتما بأن تُعالــج على نحو ســليم. لقد كانت الأقليــات المتضررة مصدر صراع منذ أواســط القرن التاسع عشــر، كما أعادت نزاعات الانفصاليين والانضماميين (*)، رســم خريطة أوروبــا أكثر من مرة وبطرق عنيفة كثيــرا ما قوضت الاســتقرار. ولم يبعد أبدا الوعــي بهذا الواقع عن ذاكرة المجتمــع الدولي. وعندما قال ودرو ولســون في العام 1919: «لا يمكــن للمرء أن يغامر بقول شــيء يدعو إلى اضطراب الســلام في العالم أكثر من الحديث عــن المعاملة التي تتلقاها الأقليات تحت ظروف معينة». ولقد كان بذلك يردد حكمة شائعة [2].

(*) الانضماميون Irredentists: هم المطالبون بضم الأراضي التي تديرها دولة ما على أســاس العرق أو اللغة أو التاريخ المشترك، يطلق عليهم أحيانا مسمى «القوميين». والكلمة «Irredentist» كانت تشير أصلا إلى الحكم النمساوي/المجري على أرض يقطنها إيطاليون، مثل ترنتينو وتريستا واستريا والماتيا فيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين [المحرر].

ومـا غيَّره الزمن هو الطريقة التي تُدرَك بها «مشـكلة الأقليات»، والعلاجـات المقترحة. نحن فـي حاجة إلى فهم هـذه التغيرات إذا ما أردنا أن نفهم الأنشطة الحالية للمجتمع الدولي، والمعضلات التي أقحم نفسه فيها. وكما سوف نرى، فإن التراث التاريخي يشكل كيفية مواجهة الصراعات المعاصرة.

الاستقرار فيما بعد الحرب

بالنسـبة إلى العقود القليلة الأولى من القرن العشرين كان ينظر إلى «مشـكلة الأقليات» في البداية على أنها قضيـة الأقليات الانضمامية. وبانقسـام إمبراطوريـة هابسـبرغ Habsburg (*) والإمبراطوريتين الروسـية (**) والعثمانية (***) إلى عدد من البلدان المسـتقلة حديثا، تركزت «مشـكلة الأقليات» على أولئك الناس الذين انتهوا إلى «الجانب الخاطئ» من الحدود الدولية، من الهنغاريين الذين وجدوا أنفسهم يعيشون في رومانيا، أو الألمانيين الذين وجدوا أنفسهم يعيشون في بولندا.

واسـتجابة لهذه المشـكلة عُقدت معاهدات ثنائيـة، لضمان الحماية المتبادلـة للقوميات التي تعيش معا فـي دول متجاورة. فقد وافقت ألمانيا، على سبيل المثال، على منح بعض الحقوق والامتيازات للسلالات البولندية التي تعيش داخل حدودها، مادامت بولندا توفر حقوقا متبادلة للسـلالات الألمانيـة التي تعيش في بولندا. ثم امتد نظام المعاهدات لحماية الأقليات، وأعطى ضمانات أكثر على أساس دولي قانوني، في ظل عصبة الأمم.

غير أن هذا النظام رُفِض على نحو قاطع بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه، من ناحية، لا يحمي سوى الأقلية ذات القرابة في دولة مجاورة تهتم بها. وفضلا عن ذلك فإن تلك المعاهدات حملت في طياتها إمكان استغلالها لتقويض الاستقرار، ذلـك أنه حيثما توجد هذه القرابات في الدول فإنهـا تلجأ إلى المعاهدة لتبرير

(*) إمبراطورية هابسبرغ: نسبة إلى آل هابسبرغ، وهي أسرة من أهم الأسر الأوروبية الحاكمة، حكمت النمسـا، والمجر، والسيباينا ... إلخ، وعرفت هذه الأسرة بتعصبها الشديد وتأييدها للكتلة تأييدا مطلقا [المترجم].

(**) الإمبراطورية القيصرية الروسية التي انتهت في روسيا في العام 1917 [المترجم].

(***) الإمبراطورية العثمانية هي إمبراطورية إسلامية أسسها عثمان الأول في العام 1299م حكمت تركيا، وسورية، والعراق، وفلسطين وأجزاء من شبه الجزيرة العربية وشمال أفريقيا وشبه جزيرة البلقان [المترجم].

غزو الدول الأضعف أو التدخل في شؤونها؛ فلقد بررت ألمانيا النازية، على سبيل المثال، غزوها لبولندا وتشيكوسلوفاكيا على أساس أن هذين البلدين قد انتهكا معا اتفاقية حقوق السلالات الألمانية التي تعيش على أرضهما.

وعندما طُرحت أسس لبناء نظام دولي جديد بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت مقاربة بديلة، وقد تمثلت هذه المقاربة الجديدة في استبدال الحقوق الإنسانية الشاملة بالحقوق الخاصة بالأقلية. وبدلا من الحماية المباشرة للجماعات الضعيفة من خلال الحقوق الخاصة بأعضاء جماعات معينة تحمي الأقليات بطريقة غير مباشرة، عن طريق ضمان الحقوق السياسية والمدنية الأساسية لجميع الأفراد، بغض النظر عن عضويتهم في الجماعة، والحقوق الإنسانية الأساسية مثل حرية التعبير، والتجمع، والضمير، وعلى حين أنها تنسب إلى الأفراد فإنها قد مُورست في المجتمع مع آخرين، ومن ثم قدمت حماية لحياة جماعة الأقلية. حيثما كانت هذه الحقوق الإنسانية الفردية محمية تماما، فلن نحتاج بعد ذلك إلى حقوق خاصة للأقليات. ولقد اقتبس أينيس كلود الفكرة الموجودة هنا بطريقة لطيفة:

> إن الاتجاه العام لحركات الترويج لحقوق الإنسان، فيما بعد الحرب تمثل في إدراج مشكلة الأقليات القومية تحت المشكلة الأوسع لضمان الحقوق الفردية الأساسية لجميع الأفراد، من دون الرجوع إلى عضويتها في الجماعات العرقية. ولقد كان الافتراض الرائد أن أعضاء الأقليات القومية ليسوا في حاجة إلى، ولا يستحقون، أو لا يمكن منحهم حقوقا ذات طابع خاص. لقد طرح مبدأ حقوق الإنسان بديلا لمفهوم حقوق الأقليات. مع إشارة قوية إلى أن الأقليات التي يتمتع أعضاؤها بمساواة فردية في المعاملة لا يحق لها المطالبة بتسهيلات للحفاظ على خصوصيتها العرقية. (كلود 1955 ص 211).

وباختصار، فإن فكرة «حقوق الأقليات» نفسها أصبحت معيبة بعد الحرب العالمية الثانية، على أساس أنها غير ضرورية ومزعزعة للاستقرار في آن معا. وخلال بضع سنوات قليلة اختفت حقوق الأقليات فعليا من قاموس المفردات الدولية. أو كما صورها «جوزيف كونز» Josef Kunz في عبارة شهيرة في العام 1954:

> «في أواخر الحرب العالمية الأولى كانت الحماية الدولية للأقليات «موضة» عظيمة: وفرة من المعاهدات، والمؤتمرات وناشطي عصبة الأمم، وكم هائل من الكتابات. أما الآن، فقد عفى الزمن على هذه «الموضة» تقريبا، واليوم أصبح الزي الذي يرتديه المحامي الدولي هو «حقوق الإنسان» (كونز 1954 ص 282).

ونتيجة لذلك لم تعد هناك إشارات إلى حقوق الأقليات لا في ميثاق الأمم المتحدة، ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948[3]. وهذا الصمت تكررت نسخ منه في المواثيق الإقليمية لحقوق الإنسان، سواء في أوروبا (مثلا الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في العام 1950)، والأمريكتين (مثل الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته في العام 1948، أو الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في العام 1969، أو في أفريقيا (مثل الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في العام 1981).

إن بناء نظام شامل لحقوق الإنسان تحت مظلة الأمم المتحدة هو أحد الإنجازات الأخلاقية الضخمة في القرن العشرين، الذي ألهمه وتابع إنجازه حالمون مثاليون، وقد التزم بمحاربة التعصب والتمييز الذي سمم العلاقات العرقية في جميع أنحاء العالم (غليندون 2001). لكن بالنسبة إلى قضايا الأقلية، فإن استبدال حقوق الأقليات المستهدفة بحقوق الإنسان العالمية فيما بعد الحرب لم يكن فقط، وربما لم يكن بداية، نتيجة لمثالية أخلاقية أو رغبة جادة في العثور على وسائل بديلة لحماية الأقليات، بل عكس أيضا رغبة في السيطرة على الأقليات وإضعافها. وكما لاحظ كلود، فقد خلق تلاعب النازية بنظام عصبة الأمم لحماية الأقليات، وتعاون الأقليات الألمانية «رد فعل قويا ضد مفهوم الحماية الدولية [للأقليات].. ولقد كانت الحقيقة الثابتة هي أن رجال الدولة، مدعومين برأي عام متأثر، بعمق، بغدر المطالبين باسترداد الأرض من الانضماميين والأقليات الخائنة، كانوا يعدون للتقليص من، وليس التوسع في، حقوق الأقليات» (كلود 1995، ص 57، 69، 81). أما بالنسبة إلى رجال الدولة بعد الحرب فقد كان من الضروري أن يعثروا على منهج قادر على إضعاف قدرة الأقليات على تحدي

سـلطة الدولة، سـواء محليا أو دوليا (جاكسـون بريس 1998، ص 43). ويعني ذلك إنكار حق الأقليات بأي موقف دولي، وكذلك تقويض الأسـاس المؤسساتي الداخلي الذي عزز وجود الأقليات تاريخيا كمجتمعات مترابطة ومنظمة تتنافس على سـلطة الدولة. ويبدو أن منظور حقوق الإنسان يفي بالغرض: فهو يحمي أعضاء الجماعة من الأقليات بوصفهم أفرادا، لكنه لا يحمي مؤسساتهم، ومن ثم فهو يضعفهم كممثلين للجماعة.

لقـد كان مفهوما تماما في أوروبا - خلال تلـك الفترة - أن منظور حقـوق الإنسـان لا يُعطي الأقليات مـا يحتاجون إليـه للمحافظة على لغاتهم وثقافاتهم، مثل الحق في اسـتخدام لغتهم في المؤسسـات العامة (كالمدارس، والمحاكم، ووسـائل الإعلام العامة)، أو أن يمارسوا شكلا من أشكال الاسـتقلال الذاتي المحلي أو الإقليمي. ومن دون حقوق الأقليات تلـك، فإن المجتمعـات القديمة منذ قرون، والثقافات الإقليمية، سـوف تكون عاجزة عن مقاومة بناء الأمة وسياسـات الاسـتيعاب لدولة أكبر. يـرى بعض الناس حقيقة أن معايير حقوق الإنسـان لم تسـتطع خماية الأقليات من هذه النتيجة الاستيعابية طويلة المدى، وهو أمر مؤسف، لكن آخريـن رأوا أن ذلك كان في الواقع فضيلـة مهمة. ولقد أظهرت تجربة عصبة الأمم أن احتياجات الأقليات لا بد من أن تخضع للمصلحة الكبرى «لتحقيق الأمن للدولة الوطنية والاسـتقرار لمؤسساتها، حتى لو كان ذلك على حساب طمس ثقافات الأقلية، وفرض الانسجام على جميع السكان» (كلـود 1955، ص 80 و81). وباختصار فقد كانت مصلحة الدولة العليا (Raison d'Etat)، بقـدر مـا كان المبدأ الأخلاقي، هي ما حسـم رفض تقاليد ما قبل الحرب حول حقوق الأقليات.

إحياء حقوق الأقليات

أيا ما كان الأساس المنطقي الكامن وراء معارضة فكرة المعايير الدولية لحقوق الأقليات، فقد سـيطرت هذه الفكرة معظم الأربعين سنة الماضية، برغم المحاولات الدورية التي كانت تقوم بها بعض البلدان (لاسـيما الكتلة السـوفييتية)، لإحيائها. ومع ذلك، فابتداء مـن ثمانينيات القرن الماضي

بدأت المواقف تتغير، ولقد سارت هذه التغيرات على المستوى الدولي داخل الأمم المتحـــدة، في خطـــين: الأول يتعلق بوضع الســـكان الأصليين بصفة خاصة، ويختص الثاني بالأقليات بصفة عامة.

ولنبدأ بالخط الأول الخاص بالسكان الأصليين، الذين كان لهم - بمعنى ما - وضع فريد باستمرار داخل القانون الدولي [4]. وحتى في أوج معارضة فترة ما بعد الحرب لأي فكرة عن حقوق الأقليات الخاصة، بقي شـــيء من الاعتراف بالوضع الخاص للســـكان الأصليين. ولقـــد انعكس ذلك - على ســـبيل المثال - في اتفاقية منظمة العمـــل الدولية 107 حول «حماية دمج الســـكان الأصليين والقبائل»، التي جرى تبنيها في العام 1957. وهذا هو أوضح اســـتثناء لقاعدة ما بعد الحرب بعدم اعتـــراف القانون الدولي بأي حقوق اســـتنادا إلـــى عضوية الجماعة. غير أنه كان الاســـتثناء الذي أثبت القاعدة. ولقد صادق الاتفاق على تدابير معينة خاصة بالسكان الأصليين، لكن فقط كحماية أبوية مؤقتة للســـكان الضعاف الذين يعجزون عن تحمل قســـوة الحياة الحديثة، إلى أن يصبحوا قادرين على الوقوف على أقدامهم كمواطنين قوميين متســـاوين غير متميزين. فمثلا، ينص البند الرقم 3 في الاتفاقية على:

1 - مادامـــت الظـــروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للســـكان الأصليين وســـكان القبائل تمنعهم من التمتـــع بمزايا القوانين العامة في البلاد التي ينتمون إليها فســـوف تطبق تدابير خاصة لحماية المؤسسات والأشخاص والملكية والعمل بالنسبة إلى هؤلاء السكان.

2 - سوف يراعى ضمان أن تلك المعايير الخاصة للحماية:

أ - لا تستخدم وسيلة لخلق أو لإطالة حالة التفرقة.

ب - لن تســـتمر إلا بمقدار الحاجة إلى الحماية الخاصة، وفقط إلى الحد الذي تكون فيه الحماية ضرورية.

ليـــس ثمة مـــا يوحي بأن على الـــدول واجب الاعتراف بالســـكان الأصليـــين كجماعات تاريخيـــة ومجتمعات تحكم نفســـها، أو لتكيف الوجود السابق لمؤسســـاتها الثقافية والقانونية والمؤسسات السياسية والتقاليد. بل كل الهدف هو التشـــجيع على تكيف وتجانس الســـكان

الأصليين مع المؤسسات الموجودة من قبل في الدولة الأم. وبهذا المعنى فإنها تتناسب تماما مع معايير ما بعد الحرب الأرثوذكسية.

ومع ذلك ففي ثمانينيات القرن الماضي بدأت المواقف تجاه السكان الأصليين تتغير. وأصبحت المقدمات الأبوية والاستيعابية في اتفاقية منظمة العمل الدولية في العام 1957 محرجة، وصدر قرار لإعادة صياغتها، أسفر عن اتفاقية جديدة لمنظمة عمل دولية عن السكان الأصليين أصبح معمولا بها في العام 1989 (الاتفاقية الرقم 169). وفي ديباجة هذه الاتفاقية الجديدة التي صيغت بالتعاون مع الأمم المتحدة، ذهبت منظمة العمل الدولية إلى أنه قد آن الأوان لتبني معايير دولية جديدة «من منظور إزالة التوجه الاستيعابي للمعايير السابقة»، و«الاعتراف بتطلعات هؤلاء الناس لممارسة التحكم في مؤسساتهم». وقد اشتملت الاتفاقية الجديدة على ألوان من الحقوق نُظر إليها على أنها خاصة بالسكان الأصليين، بما في ذلك قضايا الأرض، وحقوق اللغة، والقانون المعتاد، أي القانون القائم على العرف.

وربما كان ذلك هو المثل الواقعي الأول على معيار دولي للتعددية الثقافية في فترة ما بعد الحرب، ولقد قُبل بغير لبس المبدأ الإيجابي لحقوق الجماعات الخاصة (rodriguez – Pinero 2005). غير أنه سرعان ما نُظر إلى هذه الاتفاقية على أنها صياغة ناقصة وغير مقنعة لحقوق السكان الأصليين. ومن هنا كان البحث في الأمم المتحدة من معيار جديد. وهناك نص حاسم في مسودة إعلان حقوق السكان الأصليين، الذي صيغ في العام 1993، وشق طريقه ببطء من خلال حصوله على موافقة الدول، ولم تعد مسودة الإعلان تأكيدا وتقوية لاتفاقية منظمة العمل الدولية في الدفاع عن حقوق السكان الأصليين بخصوص الأرض واللغة والقانون المعتاد (أي القائم على العرف) فقط، بل أكدت أيضا أن السكان الأصليين لهم الحق في تقرير المصير داخليا (أي في الحكم الذاتي الممتد داخل حدود الدولة الواسعة، برغم أنه ليس لهم الحق في «تقرير المصير خارجيا» أو في الانفصال عن الدولة).

وأي إشارة إلى تقرير المصير من المعروف أنها حساسة في الأوساط الدولية، وحتى إذا استبعد الانفصال صراحة، وأنه ليس واضحا ما إذا كانت، أو متى ستكون، مسودة الإعلان موضع اتفاق من الناحية الصورية

في الجمعية العامة للأمم المتحدة. وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول إن كل ما فعلته هو أنها جعلت ما هو ضمني مستتر في اتفاقية منظمة العمل الدولية في العام 1989 علنيا واضحا، وسرعان ما نشرت هذه الأفكار المحورية داخل المجتمع الدولي. فسمعنا مثلا أصداء مسودة الإعلان في معايير السكان الأصليين التي تبناها برنامج الأمم المتحدة للإنماء [5] والبنك الدولي [6] ولجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة [7] ولجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري [8] واليونسكو UNESCO [9] والمؤتمرات الدولية الحديثة في الأمم المتحدة (مثلا المؤتمر الدولي في العام 1993 حول حقوق الإنسان في فيينا، أو المؤتمر الدولي في العام 2001 لمناهضة العنصرية في دوربان Durban [10] (*).

وفضلا عن ذلك فقد أقامت الأمم المتحدة جسرا من الأدوات الخاصة لمراقبة معالجة حقوق السكان الأصليين، بما في ذلك إعلان العقد الدولي للسكان الأصليين منذ العام 1995 حتى العام 2004، وتعيين مقرر خاص لوضع حقوق الإنسان والحريات الأساسية بالنسبة إلى السكان الأصليين في العام 2001، وتشكيل لجنة دولية لدعم الجماعة في مسائل السكان الأصليين في العام 2002، وتشكيل منتدى دائم لمسائل السكان الأصليين في العام 2003.

وباختصار، فإننا نرى اتجاها واضحا - في سياق السكان الأصليين - نحو الاعتراف بضرورة بعض الحقوق المستهدفة، على الرغم من أن مضمون هذه الحقوق يظل موضوع نزاع، لاسيما في علاقته بالمصادر الطبيعية والحكم السياسي. وكثيرا ما يقال إن هذا الاتجاه «فريد في نوعه»، و«استثنائي» - هو شذوذ في النظام الدولي جرى تبنيه استجابة للحاجات الخاصة للسكان المنعزلين، من دون أي إشارة إلى معاملة الأقليات بصفة عامة. وفي وجهة النظر هذه نجد أن القواعد الأساسية لفترة ما بعد الحرب، التي تقوم على أساس الحقوق الإنسانية الشاملة أو العالمية بدلا من حقوق الأقليات الخاصة، ظلت كما هي من دون أن تتغير بالنسبة إلى جميع الجماعات العرقية الثقافية. هذا مفهوم يلقى أحيانا مساندة وتشجيعا من السكان الأصليين أنفسهم والمدافعين

(*) دوربان كبرى مدن مقاطعة ناتال Natal في الجنوب الشرقي من جمهورية جنوب أفريقيا وأهم موانيها [المترجم].

عـن مصالحهم، الذين يؤكدون أن وضع السـكان الأصليين ليس له أي علاقة بقضايـا «الأقليات»، وأن أيديولوجيا «الوطن الأصلي» لا علاقة لها بالنظريات الأكثر عمومية عن «التعددية الثقافية» [11].

وصحيح تماما أن القبول السريع لفكرة حقوق السكان الأصليين يفسرها جزئيا أن السـكان الأصليين هم قلة نسـبيا وحالة استثنائية إلى حد ما لا تشـكل سـابقة للأقليات العرقية الثقافية الأخرى [12]. غير أن الواقع أن التوجه نحو منهج تقبل الاختلاف لم يكن مقصورا على السـكان الأصليين، بـل كان هناك تطور مهم على خط آخر ركز على الأقليات بصفة عامة، ما غير القواعد الأساسية للتعامل مع كل الجماعات العرقية الثقافية.

والنقطـة المرجعية لهـذا التغير العام هي أحد شـروط العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية (ICCPR) الذي أعلنته الأمم المتحدة في العام 1966، حيث يرد في البند الرقم 27:

> «في الدول التـي توجد فيها أقليات عرقية، أو دينية أو لغوية، فإن الأشـخاص الذين ينتمون إلى مثل هذه الأقليات لا يُنكـر حقهـم في الاجتمـاع مع الأعضـاء الآخرين في جماعتهم، والاستمتاع بثقافتهم الخاصة، وممارسة طقوس دينهم الخاص أو استخدام لغتهم الخاصة» [13].

وعندما كُتبت مسودة ذلك البند في الأصل، فإنها لم تقصد بالضرورة تقديم أي حقوق خاصة للأقليات، مقابل إعادة تأكيد الالتزام بحقوق الإنسان الشـاملة، بـل إنه يمكن أن يفهم على أنه دعـوة للدول إلى ضمان حصول أعضاء جماعات الأقليات على الحريات المدنية نفسها التي يملكها غيرهم من المواطنين، لاسيما حرية الكلام، وحرية الاجتماع، وحرية الضمير. ومن هنا، يمكن النظر إليه على أنه، جوهريا، شرط لعدم التفرقة، وبهذا المعنى فقد نسـخ في القوانين الدولية لحقوق الإنسـان التي تحـرِّم التفرقة في الحريات المدنية على أساس الجنس أو العرق [14].

غير أنه كما حدث في سـياق السـكان الأصليين، فقد بدأت المواقف تجاه حقـوق الأقليات تتغير ابتداء من ثمانينيات القـرن الماضي، كما أعيد بالتدريج تفسـير المادة الرقم 27 لتشـمل الحقوق الإيجابية للأقليـات. ويرجع ذلك من

ناحية إلى بعض فقهاء القانون المبدعين في لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة. ففي شرحهم العام على المادة 27، المحررة في العام 1994، يذهبون إلى أن المادة لا تفرض فقط واجب عدم التفرقة لحماية الحريات المدنية، بل أيضا قد تتطلب تبني «تدابير إيجابية» لتمكين الأقلية وتهيئتها لممارسة هذا الحق بالاستمتاع بثقافتها [15]، ولقد أعادت الجمعية العامة للأمم المتحدة تأييد هذه الفكرة في العام 1992 عندما تبنت إعلانا لحقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات قومية، أو عرقية، أو دينية أو لغوية. وتؤكد ديباجة هذا الإعلان أنه يستلهم المادة الرقم 27 ثم يعيد ببراعة صياغة العبارات الرئيسية ليوضح أنها تفرض التزامات إيجابية تمكن الأقليات من الاستمتاع بثقافتهم، وليس ببساطة الواجب السلبي لاحترام الحريات المدنية بطريقة لا تفرقة فيها [16].

ولقد انعكس هذا التغير بعد ذلك في خلق مؤسسات وإجراءات مختلفة خاصة بالأقليات، مثل إنشاء جماعة عمل للأقليات تابعة للأمم المتحدة في العام 1995، برعاية لجنة فرعية من حقوق الإنسان التابعة للجنة حقوق الإنسان، وتعيين خبير مستقل من الأمم المتحدة لموضوع الأقليات في العام 2005. يعكس ذلك الاعتراف بأن هناك حاجة إلى استكمال معايير تقليدية غير تمييزية لحقوق الإنسان على أن تتضمن شروطا خاصة بالأقليات.

وباختصار، نحن نرى تطورات على طريقين منفصلين في الأمم المتحدة: فهناك طريق لـ «الأقليات» بصفة عامة يقوم أساسا على «حق الاستمتاع بثقافة المرء»، وطريق منفصل لـ «السكان الأصليين» يقوم أساسا على حق تقرير المصير (الداخلي). ويعاود هذا التمييز الظهور من جديد في كثير من الوثائق الدولية الحديثة. وسوف أعود مرات كثيرة إلى هذا التمييز المهم المعقد، المستمد من طرق مختلفة لأغراض مختلفة بوساطة منظمات دولية مختلفة. لكن النقطة الأساسية في الطريقين، حتى هذه اللحظة، هي أن هناك حاجة متزايدة إلى قبول بعض البنود التي تستهدف بصفة خاصة حاجات وتطلعات الجماعات العرقية الثقافية.

وهذا القبول المتزايد لحقوق الأقليات ليس مقصورا على الأمم المتحدة، فقد رأينا كذلك تطورات مهمة على المستوى الإقليمي خلال الفترة الزمنية نفسها تقريبا، وتحديدا في أوروبا، التي تجتاح أجزاء كبيرة منها اليوم

موجة ردود أفعال معادية للمهاجرين، ولذلك قد لا تبدو بيئة مناسبة لتطور المعاييــر الدولية لتقبل الاختلافات. لكن من المألوف في الســياق الأوروبي التفرقة بين «الأقلية التاريخية»، المستقرة تقليديا في بلد ما، وبين «الأقليات الجديدة» أو «المهاجرين». وتشــمل فئة الأقليات التاريخية في أوروبا بعض الجماعات التي يُنظر إليها على أنها «سكان أصليون» (من أمثال الساميين Sami في تشيكوسلوفاكيا)، وكذلك الأقليات القومية الأخرى التي استقرت منذ زمن بعيد، وذلك مثل العرق الجرماني في بولندا، أو الأسكتلنديين في بريطانيا. ولقد حدثت التطورات المهمة فيما يتعلق بهذه «الأقليات القومية التاريخية» بالنسبة إلى المعايير الأوروبية الشاملة في أوروبا [17].

لقــد طرحت فكرة ميثاق حقــوق الأقليات للأقليــات التاريخية لأول مــرة في البرلمــان الأوروبي في ثمانينيات القــرن الماضي، من دون نجاح في حســمها (توغنبــرغ Toggenburg، 2004 - ص 5). لكن منذ العام 1990، تولــت ثلاث مــن أقوى المنظمــات الأوروبية الحكوميــة القضية ووضعت التزامات ثابتة لحقوق الأقليات، وهي تحديدا: المجلس الأوروبي، وهو الجســم الرئيسي لدعم حقوق الإنســان والديموقراطية في أوروبا، ثــم الاتحاد الأوروبي، وهو موطن التكامل الاقتصــادي الأوروبي، وأخيرا المنظمة الأوروبية للأمن والتعاون (OSCE)، وهي منظمة أمنية أنشئت في الأصل لنزع فتيل التوترات خــلال الحرب الباردة، وهي الآن تركز بصفة عامة على صيانة السلام ومنع الصراع.

لقد كانت منظمة الأمن والتعــاون أول هيئة أوروبية تصدر إعلانا عن حقوق الأقليات، وذلك في وثيقة كوبنهاغن في العام 1990، ووثيقة جنيف في العام 1991. ولقد أنشــأت أيضا منصب المندوب الســامي للأقليات القوميــة في العام 1993، وطورت سلســلة من التوصيــات ذات العلاقة بحقــوق الأقليــات في مجال التعليــم (1996)، واللغة فــي العام 1998، والمشاركة الفعالة (1999)، والإذاعة (2003) [18].

ولما كان المجلس الأوروبي قد تأســس في جانب منــه على هذه المعايير للمنظمــة الأوروبية للتعاون والأمن، فقد تبنــى ميثاقا أوروبيا للغات الأقلية واللغات الإقليمية في العام 1992، واتفاقية إطارية لحماية الأقليات القومية

في العام 1995، وشكلت بالتالي لجنة استشارية لمراقبة تطبيقها، و«لجنة من الخبراء في الموضوعات المتعلقة بحماية الأقليات القومية» [19].

ولقد أعلن الاتحاد الأوروبي من جانبه في العام 1993 أن احترام حقوق الأقليات كان أحد «معايير الانضمام» التي يتعين على الدول (لاسيما دول ما بعد الشيوعية) الإيفاء بها إذا ما أرادت الانضمام إلى الاتحاد، كما أصدر سلسلة من التقارير السنوية لتقييم أداء الدول المرشحة في موضوع حقوق الأقليات. وفي العام 1994 أصدر برلمان الاتحاد الأوروبي أيضا قرارا بشأن الأقليات اللغوية، والثقافية في المجتمع الأوروبي، كما أنشئت الإدارة الأوروبية للغات الأقل استخداما (EBLUL). وفي العام 2004 أُدرجت حقوق الأقليات كواحدة من القيم الأساسية للاتحاد الأوروبي في المادة الرقم 2 في مسودة الدستور (المنحوسة). ولقد تبنى الاتحاد الأوروبي أيضا إعفاءات واستثناءات خاصة للسكان الساميين الأصليين داخل الاتحاد، وأعلن أن احترام حقوق السكان الأصليين سوف يكون أحد الشروط لحصول الدول النامية على مساعدات الاتحاد الأوروبي [20].

بينما شهدت أوروبا معظم التطورات النشطة على المستوى الإقليمي، فقد كانت هناك تطورات أيضا في مناطق أخرى في الأمريكتين. فكتبت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان مسودة إعلان مقترح بشأن حقوق السكان الأصليين في العام 1997، ويعمل بنك التنمية الأمريكي على خطة عمل بشأن السكان الأصليين. وفي أفريقيا صادقت اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب على فكرة كتابة مسودة إعلان حقوق السكان الأصليين في العام 2003. وفي آسيا تبنى بنك التنمية الآسيوي رؤية إقليمية لمعايير البنك الدولي حول السكان الأصليين في العام 1998.

وفي استطاعتي أن أواصل لعدة صفحات أسرد فيها قائمة بجميع المنظمات الدولية المشتركة في هذا المجال، وأن أحصر جماعات العمل، والوكالات، والإعلانات، والاتفاقيات التي أوجدتها. وسوف أناقش تفاصيل بعض هذه الجماعات، فيما بعد في هذا الكتاب، وبعض الألغاز المفاهيمية والعقبات السياسية التي اعترضت طريقها. لكنني آمل أن ما قلناه يكفي ليعطينا لمحة عن حجم ووتيرة هذه التغيرات. لقد ظلت قضية حقوق

الأقليـــات مخفية تماما داخل المجتمع الدولي. لكنها عادت إلى الظهور من جديـــد في ثمانينيات القرن الماضي، ووصلـــت إلى القمة في أجندة الأمم المتحـــدة، والأجندة الأوروبية في أوائل تســـعينيات القرن الماضي، ما أدى إلى فورة في الدراســـات والمفاوضات والمســـودات التـــي أصبحت نتائجها بالتدريج موحدة مؤسســـاتيا ومنتشـــرة حول العالم طوال الخمس عشرة سنة الماضية.

وفضلا عن ذلك فإن هذا التغير لم يكن محدودا أو مقتصرا على قطاع صغير أو بُعد واحد في المجتمع الدولي. وربما لا يدهشنا أن تتعاطف إحدى منظمات الأمم المتحدة مثل «اليونســـكو» UNESCO، التي مهمتها حماية التراث الثقافي للجنس البشـــري، مع قضايا السكان الأصليين، والأقليات العرقية الثقافية الذين تلقى لغاتهم وثقافاتهم شـــيئا من التهديد [21]. غير أن خطـــاب التعدديـــة الثقافية وجد أيضا في هيئـــات الأمم المتحدة التي ترتبط مهمتها بحقوق الإنسان، وأوضاع العمل، والسلام والأمن، والتنمية، والبيئة [22].

ويمكن أن نرى دينامية مماثلة في الســـياق الأوروبي. ولقد كان أول من واجه مســـألة حقوق الأقليات منظمة الأمن والتعاون في أوروبا (OSCE)، التي مهمتها الرســـمية حماية الأمن والســـلام. وقد تبنى أفكارها المجلس الأوروبي، الذي هو إحدى هيئات حقوق الإنسان، كما تبناها أيضا الاتحاد الأوروبي، الذي كانت وظيفته في البداية تحقيق التكامل الاقتصادي.

وباختصـــار، فإن أفكار التعددية الثقافيـــة وحقوق الأقليات، التي ربما توقـــع المرء عزلها وإبعادها إلى المحيط الخارجي والســـطحي لمؤسســـات المجتمع الدولـــي التي تتعامل مع «الثقافة» و«التراث»، قد نفذت إلى مركز المؤسســـات المرتبطة بالأمن والتنمية وحقوق الإنســـان. وهناك اختلافات مهمـــة في مدى التـــزام تلك المنظمـــات المختلفة بأفكار حقـــوق الأقليات والســـكان الأصليين، وكيف تفسرها وتفهمها. وكما سنرى، فقد كانت لهذه الاختلافات نتائج قوية بالنسبة إلى الطريقة التي تطورت من خلالها عولمة التعددية الثقافية. لكنـــي أعتقد أن من الإنصاف أن نقول إن دور المجتمع الدولي في تنمية ومســـاندة حقوق الأقليات والســـكان الأصليين قد امتد

بسرعة أكثر وباتساع فاق توقعاتنا منذ عشرين سنة خلت.

من الخطابة إلى الفعل

ومع ذلك، يصعب قياس مغزى هذه التغيرات في العالم الواقعي. فلقد كان هناك - بغير شك - تغير كبير في الخطاب من فترة ما بعد الحرب مباشرة، غير أن الالتزام الخطابي بحقوق الأقليات والسكان الأصليين لم يكن دائما مقرونا بالأفعال. ولقد اشتكى المدافعون عن حقوق الأقليات، مرارا، من أن المنظمات الدولية لم ترتفع إلى مستوى التزاماتها المعلنة. فمثلا، بينما تعلن الأمم المتحدة أن حقوق الأقليات ستؤدي دورا مكملا في تصورها الجديد لمنع الصراع (الأمم المتحدة في العام 2004)، يستمر انقطاع الرابط عمليا بين فرع حقوق الأقلية التابع للأمم المتحدة في جنيف وفرع منع الصراع في نيويورك (MRG 2004، ستاينر 2004، تشسترمان 2001، تشابمان 2005) وبالمثل، بينما أشار الإعلان الألفي للأمم المتحدة إلى أهمية حقوق الأقليات لإنجاز أهداف التنمية الألفية (MDG) - الخطة الطموحة لتقليص الفقر في العالم إلى النصف بحلول العام 2015 - فيبدو أنه لا يوجد أي آلية لضمان أن تأخذ أنشطة إعلان الألفية حقوق الأقليات في عين الاعتبار (كوين 2005، MRG 2005).

وحتى عند تبني خطط العمل وآليات المراقبة لدعم حقوق الأقليات والسكان الأصليين، فإنها كثيرا ما تكون غير فاعلة. فمثلا، تعليمات البنك الدولي الرقم 4.20 توجه موظفي البنك نحو مسح المشروعات لمعرفة تأثيرها الممكن في السكان الأصليين. غير أن البنك قد انتُقد على نطاق واسع لتجاهله هذه التعليمات (غراي 1998، كنغسبري 1999 ب، سارفتي 2005، ماكاي 2002). والواقع أن المراجعة الداخلية لحسابات البنك تظهر أن ما بين الـ 89 مشروعا، حيث وجب تطبيق التوجيهات، لم تطبق بصورة «مرضية» سوى في 32 حالة. وإما في الحالات المتبقية فإما أنها لم تطبق على الإطلاق (34 حالة)، أو أنها طبقت بطريقة غير مرضية (23 حالة)، من دون تشخيص سليم للقضايا أو مشاركة مقنعة للسكان الأصليين أنفسهم (البنك الدولي في العام 2003) [23].

وبالمثــل، على حين أن الأمم المتحدة قد وضعت عددا من الآليات لدعم حقوق الأقليــات، بما في ذلــك «جماعة العمل من أجل الأقليات»، و«خبير مســتقل في شؤون الأقليات»، فقد ذهب النقاد إلى أنها تعاني سكرات الموت البطيء بافتقارها إلى التفويض اللازم أو مصادر التمويل المطلوبة لتحقيق تغيير فعلي [24].

وكما أشــرت فــي بداية هــذا الكتاب، فــإن المجتمــع الدولي، رفض باســتمرار أن يجعل أيا مــن معايير حقوق الأقليات ملزمــة قضائيا [25]. وقد جوبهت الاقتراحات لتحويل إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات إلى اتفاقية ملزمة قانونا، أو دمج معايير حقوق الأقليات الأوروبية مع الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان الملزمة قضائيا بالرفض دائما.

وبعــد مواجهة هــذه النماذج وغيرهــا من أمثلة الفصل بــين البيانات الرســمية والممارسة الفعلية يكون من المغري اســتنتاج أن الخطاب العالمي الجديد حول التعددية الثقافية وحقوق الأقليات ليس ســوى زخرفة براقة تخفــي وراءها ما كان يجــري دائما ومن الصعب أن يدهشــنا ذلك. فقبل كل شــيء، المنظمات الدولية الحكومية ليست حكما أو فيصلا محايدا في الصراعات بين الدول والأقليــات. لقد كانت على وجه الدقة أندية للدول، لأعضائهــا مصلحة في حماية حقوق ومزايا تلك الدول. وكما ســنرى في الفصلين الســادس والســابع، لقد وجدت الدول طرقا مبتكرة للتكيف مع المعايير الدولية الجديــدة، وإضعاف آلياتها الرقابية والتنفيذية لضمان أن الأقليــات لن تقوى داخليا في نضالها من أجل اكتســاب حقوق أعظم. قد يستنتج ساخر أن جميع الأحاديث الدولية حول حقوق الأقليات ليست سوى كمية ضخمة من الأصوات والانفعالات التي لا تعني شيئا في نهاية الأمر.

ومــع ذلك... فالواقــع أن الأمور لم تكن تجري كمــا كانت دائما، فقد تغيــر بالفعل شــيء ما. لقد أحدث تطور المعاييــر والآليات الدولية فرقا، وربما فرقا عميقا وخطيرا، وفي بعض الحالات كانت هذه النتائج واضحة ومباشــرة، وأكثر الأمثلة وضوحا يوجد في أوروبا، فقد كان لقرار الاتحاد الأوروبــي بجعل احترام حقوق الأقليات أحد مقاييس انضمام أي دولة إلى الاتحاد تأثير واضح ومباشر في سياسات عدد من دول ما بعد الشيوعية. وقــد حفزت «جزرة» الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي كثيرا من الدول لتبني

سياسات مؤيدة للأقليات لم تكن لتظهر لولا ذلك [26]، وكذلك على الرغم من فتور الهمة التي طبق بها البنك الدولي توجيهاته العملية لضمان حقوق السكان الأصليين، فالواقع أن تلك التوجيهات قد أعطت للسكان الأصليين في بعض البلاد (لاسيما في أمريكا اللاتينية) درجة من التصويت والمشاركة لم يكن من الممكن أن يلقوها بطريقة أخرى (بريسك 2000).

لكن سيكون من الخطأ التركيز حصريا على تلك الحالات التي أدت فيها الضغوط الدولية المباشـرة إلى تغير السياسات القومية، وذلك لأن تحركات المجتمع الدولي غيرت أيضا سير المناقشات المحلية حول السياسات العرقية، ليـس فقط بإعادتها إلى صياغة مفردات هذه المناقشـات، بل أيضا بتغيير المفاهيم حول أي من الجماعات يحق لها القيام بدور الممثل الشرعي في تلك المناقشـات. ببسـاطة، مارس المجتمع الدولي دورا مهما في تطبيع الحراك السياسي العرقي ومواجهة قضايا الأقلية وجعلها عادية مألوفة.

في الماضي، كان ينظر إلى الدول ذات الأقليات القوية كـ «استثناءات»، إن لـم تكن «انحرافات» عما تبدو عليه الـدول «الطبيعية». خلال فترة طويلة من القرن العشـرين كانت فرنسـا هي المثال الأكثر تأثيرا للدولة الطبيعيـة - أعني أنها كانت دولة مركزية بدرجة عالية ذات تصور غير متمايـز للمواطنة الجمهورية ولغة رسـمية واحـدة، ولا مجال لحقوق الأقليات في هذا النموذج - والواقع أن الحكومة الفرنسـية ومحكمتها الدسـتورية قـد أكدتا مـرارا أن من المسـتحيل أن نتصـور أن توجد «الأقليـات» في البلاد، مـادام أن لكل فرد - وفـق التعريف - مواطنة متطابقة غير متمايزة [27]. كان هذا هو النموذج الذي تطلعت إليه كثير من دول ما بعد الاستعمار وما بعد الشيوعية، إلى حد ما، لأنه بدا الأكثر «حداثـة». وبالمقارنة مع ذلك النموذج للدولة، فقد كان ينظر إلى الدول متعددة اللغات، و/أو تلك التي تعترف بأشكال متنوعة من الحكم الذاتي والتعددية القانونية، على أنها شواذ ومفارقات تاريخية.

أما في السـنوات الأخيرة، فقد راجعت المنظمات الدولية آراءها بشأن شكل الدولة «الطبيعية» أو «الحديثة». والواقع أنها قلبت الطاولات بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. وفي الخطاب الدولي المعاصر، نجد أن فكرة الدولة

المركزية أو المتوحدة أو المتجانسة توصف على نحو متنام بأنها تنطوي على مفارقة تاريخية في ردة إلى القرن التاسـع عشـر، وفي المقابل ينظر إلى الدول متعددة اللغات والمستويات، ذات البناءات الداخلية المعقدة للاعتراف بالمناطق الإقليمية والأقليات وتمكينها، على أنها تمثل المنظور الأكثر حداثة «حداثة» حقا (أو حتى منظور ما بعد الحداثة). والدول التي تمسكت بشدة بالنموذج الوحدوي والمركزي القـديم، والتي واصلت إنكار وجود الأقليات (كما هي الحال في فرنسـا واليونان وتركيـا واليابان)، توصف على نحو متزايـد بأنها رجعية، عاجزة عـن التعرف والتعامل مـع تعقيدات العالم الحديث وتعدديته المتأصلة [28].

واجهت بعض البلدان مشـقة لتكيف نفسـها مع هذا الواقع الجديد. عندمـا كانت رومانيا تناضـل لتبرير وجودها كدولة مسـتقلة بعد انهيار إمبراطورية آل هابسـبرغ، وتمثلت استراتيجيتها الأساسية في تأكيد أنها أمة متجانسة (تقريبا)، مع أقليات ضئيلة غير ذات أهمية سياسيا، وعندما عادت رومانيا واكتسبت اسـتقلالها مع سقوط الكتلة السوفييتية، وسعت إلى الانضمام من جديـد إلى أوروبا، عادت فأكدت خطاب التجانس هذا مـن دون أن تتبين أن الزمن قـد تغير. فإنكار وجود الأقليات، أو معاملتهم علـى أنهم بلا قيمة من الناحية السياسـية، ينظر إليـه اليوم كدليل على عـدم الأهلية للانضمام إلى نادي الديموقراطيات الليبرالية. ومن ثم فقد تعلمـت رومانيا بالتدريج، أنها لو أرادت أن تُعامَل كدولة أوروبية «طبيعية» و«ناضجـة»، فإن عليها أن تعترف بالأقليـات الموجودة على أراضيها، وأن تعاملهم كعناصر أساسـية وثابتة في البلاد، بدلا من اعتبارها انحرافات تاريخية أو بقعا تلطخ فكرة الأمة المتجانسة المتوحدة.

وهذا التغير في الخطاب الدولي عن ماهية الدولة الطبيعية ليس مجرد تغير خطابي. إن له مضامين لمشروعية الأقليات كممثلين سياسيين، لقد كان ينظر إلى فكرة الحراك السياسـي العرقي ذاتها في النموذج القديم، نظرة ارتياب، والواقع أنها لم تكن مشـروعة في كثير من البلاد، سواء في الغرب أو في أي مكان آخر. فالأحزاب السياسـية التي أُسست على أساس عرقي، أو التي شـككت في وحدة الدولة ولغتهـا الواحدة، كثيرا ما كانت محظورة،

كما هي الحال مع أشـكال أخرى من الحراك السياسـي العرقي، أما اليوم فينظر إلى المشـاركة المرئية الفعلية للحركات السياسـية العرقية وممثليها السياسيين كجزء ملازم وحقيقي للمجتمع الديموقراطي الحر.

ونصل هنا، في اعتقادي، إلى قلب المسـألة، ومادمنا قد أحطنا رسميا بفكـرة أن الدولة «الطبيعيـة» و«الحديثة» هي تلك التـي تعترف بحقوق الأقليات وحقوق السـكان الأصليين، فإن النتيجة الحتمية هي أن نشرعن محاولات الجماعات العرقية الثقافية للتحرك سياسيا للمطالبة بحقوقها. وحتـى إذا لم يكن في نية المجتمع الدولي أن يضغط مباشـرة على الدول لقبول القضايا الجزئية للأقلية - حتى إذا ما وجدت المعايير الدولية على الـورق فقط، ولم تخضع للرقابة الدولية أو الإلزام - فهي تسـمح بمجال واسـع من الحراك العرقي السياسي. في الماضي، ربما كانت الدول تقمع الحراك السياسـي العرقي باعتباره «متطرفا» و«خائنا» و«منحرفا» و«غير دستوري»، أما اليوم ففي استطاعة الأقليات أن تزعم أنها تسعى فقط إلى تطبيق المعايير الدولية التي تعهدت بها الدولة نفسها.

والواقع أن المجتمع الدولي يشـجع الجماعات العرقية على أن تتقدم بمطالبها على أسـاس هذه المعايير الدولية. ولـم تتبن المنظمات الدولية الإعلانـات الأخلاقية فقط، بل أشـاعت هذه المعايير فـي جميع أنحاء العالـم، بترجمتها إلى اللغات المختلفة، وتوزيعها مطبوعة وعلى الإنترنت، وبالتضامن مع الحكومات المتعاطفة والمنظمات غير الحكومية والمنظمات الخيريـة، وقد رعت كذلـك ورش العمل والأعمال التدريبية لكي تفسـر أصـول وطبيعة هـذه المعايير، ولكي تقترح كيف تسـتطيع الجماعات أن تلجأ إليهـا، ولكي تقدم أمثلة لـ «أفضل الممارسـات» حولها، كما تمول الجماعات لجذب أعضاء الأقليات وجماعات السـكان الأصليين ليعملوا داخـل المنظمات الدولية، ولكي يتعلموا أكثر عـن الطريقة التي يمكن أن يعملوا بها بفاعلية داخل النظام.

وباختصـار، فـإن وراء كل إعلان من هذه الإعلانـات الدولية جهدا حقيقيا للأنشطة المساندة، التي تخلق شبكة دولية من الناشطين والعلماء وصانعـي القرار، لكل منهم فائدة معينة في نشـر ودعم هـذه المعاييـر،

ولا شـــيء من ذلك يتضمن بناء التزامات قانونية «صعبة» يمكن للأقليات أن تسـعى إلـى تطبيقها في المحاكـم الدولية ضد دولهـا، غير أن هذه الأنشطة غيرت توقعات الناس وإحساسهم بالاستحقاق، ونشرت المعرفة، ونمّت المهارات، وبنت الأحزاب والاتحـادات، وبصورة أكثر عمومية فقد شرعنت الجهود لتنظيم وتحريك الجماعات العرقية التي يستحق ممثلوها السياسيون مقعدا على الطاولة السياسية، سواء في السياسة المحلية أو في المحافل الدولية.

وفيما يتعلق بذلك كله، فإن البيئة الدولية في يومنا الراهن تتعاطف مع مطالب الأقليات أكثر ممـا كانت تفعل منذ ثلاثين أو أربعين عاما مضت. والمجـادلات حول ما إذا كانت المعاييـر الدولية هي التزامات «حقيقية» أو أنها مجرد «بلاغة خطابية» ليسـت سوى تصورات خاطئة، فالعلاقات بين الدول والأقليات مازالت تحددها بطريقة أساسـية العمليات السياسـية المحلية، مع قليل من الضوابط الشـاقة نسـبيا من القانـون الدولي. لكن الطريقة التي تصاغ بها هذه العمليات السياسية المحلية قد تغيرت بطريقة مثيرة بوسـاطة البيئة الدولية الجديدة التي فضحت النماذج الاستيعابية القديمة، في حين أنها شجعت أنشطة حقوق الأقليات.

تفسير التغيير

ما الذي يفسـر هذا التغيير؟ في اسـتطاعتنا أن نستبعد بسرعة أحد التفسـيرات، ويرى بعض النقاد أن التغيير هو نتيجة لزحف تأثير النسبية الثقافيـة التي جاء بها الأنثروبولوجيون الثقافيون، أو منظرو ثقافة ما بعد الحداثـة، التي رفضت فكرة المبادئ الأخلاقيـة الكلية. ويفترض أن يكون ذلك تفسيرا لما تتعرض له تسوية ما بعد الحرب التي اعتمدت حصريا على حقوق الإنسـان الشاملة من نزاع باسم حقوق الأقليات والسكان الأصليين (انظر مثلا فينكيلكروت 1988، وكوان 2001).

والواقـع أنه بغض النظر عن تحدي هذه الأفـكار الكلية، فإن التبريرات التي قدمتهـا المنظمات الدولية لتبني حقوق الأقلية تتسـق مع هذه الأفكار نفسها، فما تغير ليس هو معتقدات الناس حول مشروعية المعايير الأخلاقية

الكلية، بل بالأحرى افتراضات الناس حول ما إذا كانت حقوق الأقليات تدفع إلى الأمام هذه المعايير الكلية التي تعوقها، وكما سبق أن رأينا فقد افترض مهندسو الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية لما بعد الحرب أن حقوق الأقليات ليست فقط غير ضرورية لخلق نظام عالمي جديد، بل هي في الواقع تقوض مثل هذا النظام. غير أنه في يومنا الراهن هناك تأكيد أن تكيف التنوع العرقي ليس فقط متسقا مع، بل الواقع أنه شرط مسبق للمحافظة على نظام دولي شرعي، والواقع أنه يتأكد على نحو متزايد أن جميع أهداف وقيم المجتمع الدولي في نهاية الأمر - سواء أكانت حقوق الإنسان، أو السلام والأمن، أو الديموقراطية أو التنمية الاقتصادية - تعتمد على الاعتراف بحقوق الأقليات وحقوق السكان الأصليين.

فلنتأمل بعض الأمثلة القليلة التالية:

وفقا لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا، فإن حقوق الأقليات هي شرط مسبق للسلام والأمن:

> «إن أفضل ما يخدم الأمن والاستقرار هو ضمان أن يتمتع الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات القومية بحقوقهم، وإن تحقيق الأمن والاستقرار الدائمين على هذه القارة ممكن فقط في حال طبق إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات، والاتفاقية الإطارية تطبيقا كاملا لحماية الأقليات القومية» (OSCE 1999).

هناك شعور مماثل تجاه الدور الذي تمارسه حقوق الأقليات في تقليل الصراع يعبر عنه على المستوى العالمي عن طريق الأمم المتحدة:

> «تتكرر معظم الصراعات في البلدان الفقيرة، لاسيما في تلك البلاد التي تُحكمَ حكما سيئا والتي يوجد فيها تفاوت صارخ بين الجماعات العرقية أو الدينية. وأفضل طريقة لمنع هذه الصراعات هي تعزيز تنمية اقتصادية متوازنة وسليمة، بالإضافة إلى حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والتنظيمات السياسية التي تُمثَّل فيها كل الجماعات على قدم المساواة» (الأمم المتحدة 2000).

ووفقا لبرنامج الأمم المتحدة للإنماء وأهداف التنمية الألفية فيها، فإن حقوق الأقليات والسكان الأصليين حيوية لإنجاز التنمية وتقليل الفقر:

«غالبا ما انتهت الجهود الخاصة باستيعاب السكان الأصليين بأن زادت فقرهم وحرمانهم، أما حماية اللغات الخاصة وثقافتهم فقد كانت ذات اهتمام مركزي» (UNDP 88، P86، 2000).

«حيثما اقترنت حالة الفقر بتصدع ديني أو عرقي جاد، فالحل واضح، وإن صعب تنفيذه عمليا: دعم حقوق الإنسان، وحماية حقوق الأقليات، والتأسيس لنظم سياسية تكون فيها كل الجماعات ممثلة» (الأمم المتحدة 2000، ص45).

وقد عبرت منظمة العمل الدولية عن مشاعر مماثلة بشأن الدور الذي يمارسه السكان الأصليون في تقليل الفقر:

«اتساع التفاوت العرقي في الدول التي تضم سكانا أصليين وقبائل يكشف عن أن سياسات مكافحة الفقر فشلت في التغلب على ما يواجهونه من إقصاء اجتماعي واقتصادي، فلا بد للسياسات الاقتصادية والاجتماعية أن تعترف بحاجات السكان الأصليين وأفراد القبائل، وحقوقهم وتطلعاتهم، وبما أنهم سكان متميزون فإن لهم حقوقا خاصة (حقوق الجماعة) تشمل الحق في أن يكونوا مختلفين وأن يتخذوا قرارات مؤثرة في حياتهم ومستقبلهم [برامج لتخفيض الفقر]، من المحتمل أكثر أن تواجه الأسباب الأساسية لإفقار السكان الأصليين وسكان القبائل وإقصائهم اجتماعيا، حيث (أ) تعترف الأطر الشرعية بحقوق السكان الأصليين، (ب) تطور المؤسسات والسياسات التي تحترم التنوع وتتكيف معه، (ج) يتحرك السكان الأصليون وينتظمون من أجل التغير السياسي» (توماي 2005، ص5) [29].

وفقا لليونسكو، حقوق الأقليات هي جانب أساسي من حقوق الإنسان.

«الدفاع عن التنوع الثقافي هو أمر أخلاقي لازم ولا ينفصل عن الكرامة الإنسانية، وهو يتضمن التزاما بحقوق الإنسان والحريات الأساسية، لاسيما الحقوق التي تخص الأقليات والسكان الأصليين، والحقوق الثقافية هي جزء متكامل مع حقوق الإنسان، التي هي عامة وشاملة ولا يمكن أن تنقسم وذات اعتماد متبادل» (اليونسكو، الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي 2001).

وأخيرا، فإن حقوق الأقليات، وفقا لما تقوله منظمة الأمن والتعاون في أوروبا (OSCE)، شرط سابق لتحقيق الديموقراطية:

«المشاركة الفعالة للأقليات القومية في الحياة العامة عامل جوهري للسلام والديموقراطية في المجتمع. إن التجربة في أوروبا وفي كل مكان آخر قد بينت أن الحكومات غالبا ما تحتاج إلى إرساء تنظيمات محددة للأقليات القومية لكي تساند هذه المشاركة» (منظمة الأمن والتعاون في أوروبا - 1999).

إن الأهداف الكلية الشاملة للأمم المتحدة في كل هذه التصريحات تظل خطوطا مرشدة لا جدال فيها، وليس ثمة حتى إشارة إلى النسبية الثقافية في أي من هذه التقارير، أو أي انسحاب من الالتزام بالقيم الكلية العالمية. إن ما تغير هو الافتراضات حول تأثير حقوق الأقليات في هذه الأهداف. وتؤكد المنظمات الدولية اليوم أن حقوق الأقليات تدعم، ولا تكبت، إنجاز التطلعات الكامنة في ميثاق الأمم المتحدة.

وهذه كلها تصريحات مثيرة، يجدر التوقف للتفكر فيها: هل صحيح أن الاعتراف بحقوق الأقليات وبحقوق السكان الأصليين هو شرط سابق لتحقيق السلام، والتنمية، والديموقراطية، وحقوق الإنسان؟ لو صح ذلك، فمن المؤكد أنه سوف يساعدنا في تفسير ذلك الاحتضان السريع لحقوق الأقليات، وإن كنت أشك في أن عددا من العلماء سوف يرتابون في مثل هذه الدعوة. للتأكد، فإن هناك بعض الدراسات الأكاديمية المهمة التي تشير إلى وجود رابطة قوية بين حقوق الأقليات ونتائج مختلفة مرغوبة، بما في ذلك السلام والديموقراطية، وأشهر هذه النتائج هو المشروع الهائل

«الأقليــات في خطر» (MAR) [*] الــذي أداره روبرت غر (Gurr ،1993 2000)، أكثر المحاولات عمقا وشمولا لفحص العلاقة بين سياسات الدولة تجاه الأقليــات ومخاطر الصراع والتداعي العنيف إحصائيا. وبعد فحص 275 حالة من صراعات الأقليات مع الدولة، انتهى غر إلى أن «الاتجاهات العالمية القوية» نحو اعتراف أكبر بحقوق الأقليات قد قللت بالفعل «حدوث الصراعات السياســية العرقية الجديدة». وقد أوصــى كذلك أن يواصل المجتمع الدولي ممارســة دور إيجابي في نشــر هــذه الاتجاهات العالمية، وذلك يشــمل «مواصلة الدعم الدولي لسياســة عدم التفرقة، والاعتراف بحقــوق الجماعة، وتدابيــر الحكم الذاتي» (غــر 2000، ص211). وقد أكدت دراســات لاحقة اســتُخدمت في قاعدة بيانات MAR هذه النتيجة الأساســية (برميو 2002، وســيدمان وآيرز في العام 2001، وســيدمان وآخرون 2002). ولا تدهشــنا دراســة «أقليات في خطر» (MAR) التي اقتُبســت من قبل المنظمات الدولية على نطاق واســع لمســاندة جهودها النشطة المؤيدة لانتشار التعددية الثقافية الليبرالية (انظر مثلا UNHDR 2004 ،MRG 2004 Chapman 2005).

لكن أســئلة أثيرت حول دراسة الأقليات (MAR) (فيرون 2000، لتين 2000)، وكثير من العلماء السياســيين المحترمين وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا، الذين ذهبوا إلى أن تأثير حقوق الأقليات في السلام ونشر الديموقراطية والتنمية وحقوق الإنســان هــو في أفضل الحالات عرضي بشكل كبير، والواقع أن البعض ذهب إلى أن الأثر في ظروف كثيرة يحتمل أن يكون سلبيا (وسوف أناقش هذه الحجج فيما بعد في الفصلين السادس والسابع)، ومن المؤكد أننا لا نملك شيئا مثل البرهان الذي لا يقبل النقاش للقول إن مثل هذا النوع من الحقوق لهذا النوع من الأقليات هو شرط سابق لتحقيق الديموقراطية، واحترام حقوق الإنسان، لدفع التنمية الاقتصادية أو دعم الســلام والاســتقرار، وليس لدينا ذلك النوع من الدراسات الذي يدرس الدول طولا وعرضا ليؤكد أو يفند هذه الافتراضات التي تظل كلها قابلة للنقاش والجدال بعمق بين كتابات العلماء [30].

(*) «Minorities at Risk».

فإذا سلَّمنا بهذا الارتياب، فلماذا استنتجت كثير من المنظمات الدولية أن حقوق الأقليات والسكان الأصليين ضرورية لمتابعة مراسيمهم؟ [31]، ولا يوجد هنا جواب بسيط واحد، لاسيما إذا سلمنا بتنافر المؤسسات ذات الشأن. والطريقة التي جعلت البنك الدولي مشتركا في هذا الميدان مختلفة عن طريقة كل من اليونسكو والمجلس الأوروبي. وقد اعتمدت الأحداث التي جعلتنا نعيد التفكير في قضايا الأقليات على الوضع الخاص بكل مؤسسة، وعلى ألوان الضعف والحوافز في المؤسسات التي تخلقها بنية المنظمة، وسوف نحتاج إلى كتاب كامل لتتبع كل من هذه الطرق.

لكن لو أننا رجعنا خطوة إلى الوراء من هذه التفاصيل، فإنني أعتقد أننا نستطيع أن نرى هذا التغير نتيجة لالتقاء عاملين: الخوف من انتشار العنف العرقي بعد انهيار الشيوعية، والأمل في إمكان ظهور شكل من أشكال التعددية الثقافية الديموقراطية الليبرالية الحية. دعنا نبدأ من الخوف، مع انهيار الكتلة الشيوعية كان هناك تفاؤل كبير في البداية بأن الديموقراطية الليبرالية سوف تبزغ في أنحاء العالم، وبدلا من ذلك، فإن ما انبثق في كثير من بلدان ما بعد الشيوعية كان الصراع العرقي العنيف، لاسيما في البلقان والقوقاز، وحلت محل التوقعات شديدة التفاؤل بالإحلال السريع للديموقراطية الليبرالية محل الشيوعية توقعات شديدة التشاؤم حول استبدال الشيوعية بحرب عرقية. وكانت هناك مخاوف من أن ينتشر الصراع العرقي العنيف من يوغوسلافيا إلى وسط أوروبا (لاسيما رومانيا وسلوفاكيا حيث الأقليات المجرية الحرون)، وإلى البلطيق ووسط آسيا (مع أقلياتها الروسية التي لا يستهان بها)، مبتلعة عالم ما بعد الشيوعية بأسره [32]. وبعد تدهور الأوضاع في الصومال والسودان، والإبادة الجماعية في رواندا، اتضح أن هذه المشكلة لم تكن مقتصرة على أوروبا في مرحلة ما بعد الشيوعية، لكنها بالأحرى أثرت في كثير من بلدان العالم النامي [33]. لقد أدرك دانيل موينهان - وقد كان سفيرا سابقا للولايات المتحدة في الأمم المتحدة - روح العصر عندما كتب يقول: «لم تعد الأمم تميل فيما يبدو إلى الدخول في الحرب بعضها مع بعض، في حين أن الجماعات العرقية يقاتل بعضها بعضا طوال الوقت» (موينهان 1993، Moynihan).

ولـم تكن هذه الصراعات ترى على أنها كارثة إنسـانية بالنسـبة إلى الشـعب داخل بلد ما فقط، بل لما لها من مضاعفات دولية خطيرة، تمثلت فـي صورة أعـداد ضخمة من اللاجئـين الذين تدفقوا إلـى دول الجوار وأحدثـوا فيها اضطرابات كثيـرة، فضلا عن ذلك فـإن الحروب المدنية العرقية كثيرا ما تخلق جيوبا من الخارجين عن القانون، سرعان ما تصبح مأوى لتهريب السـلاح والمخدرات، أو مخابئ للجماعات الإرهابية (باريس 2001، 2004) [34]. ونتيجـة لذلك، أصبـح الصراع العرقي يرى كتهديد خطير للسلام والأمن العالميين، وربما بالفعل كتهديد رئيسي، حيث تراجع التهديـد بالحرب بين القوى العظمى، وقد برز شـعور قـوي بأن المجتمع الدولي يحتاج إلى أن يفعل شـيئا لمسـاعدة الدول في السيطرة على هذا «الظهور الوحشـي للصراع العرقي الطائفي» (روبرتز 1994، ص6). وإذا سلمنا بهذا التجمع للعوامل الإنسانية والجغرافية - السياسية، فإن تعامل المجتمـع الدولي مع هذه الصراعات باعتبارها شـؤونا داخلية خالصة لن يكون قاسيا فقط، إنما أحمق (كولير 2003، ص11).

وهكـذا نجد أن العامـل الأول الكامـن وراء المبـادرات الدولية في هـذا المجال هو رؤية تشـاؤمية، بل ومرعبة للسياسـات العرقية كمهدد للسـلام، والديموقراطية، والتنمية. ولقد كان هـذا الإدراك، جزئيا، رد فعل للمآسي التي انكشفت في يوغوسلافيا ورواندا، لكنها دعمت بموجة من دراسـات علـم الاجتماع التي يبدو أنها اقترحـت أن التنافر العرقي كان «مشـكلة» ذات أبعـاد متعددة. إذ يبدو أن الدراسـات قد أظهرت - على سـبيل المثال - أن البلدان التي كانـت تعاني تنافرا عرقيا كبيرا من المرجح أن تكـون أقل ديموقراطية، بنمو اقتصادي أضعف، ومسـتويات أدنـى من الإنفاق الاجتماعي لمسـاعدة المحتاجـين [35]. وهكذا، بدا أن الحـالات الأكثر وضوحا للحروب المدنية العرقية ليسـت سـوى الطرف المرئـي لمجموعة أكبر كثيرا من الأمراض المرتبطة بـ «تنوع عرقي واسـع للغاية» أو «سياسات عرقية واسعة للغاية».

غير أن العامل الثاني هو العكس، وتحديدا انبثاق أشـكال سـليمة وحميـدة في ظاهرها من السياسـات العرقية داخـل الديموقراطيات

الغربية. على نحو ما سنرى في الفصل الثالث، فقد عانى الغرب إحياءاته العرقية في ستينيات القرن الماضي، مع تصاعد مثير في الحراك السياسي العرقي من قبل جماعات مختلفة، بما في ذلك الجماعات المهاجرة، والجماعات القومية (مثل الأسكتلنديين والكتالونيين والكيوبيكيين)، والسكان الأصليين [36]. وكما هي الحال في أوروبا في فترة ما بعد الشيوعية، فإن هذا الإحياء العرقي الغربي كان في البداية يخشاه كثير من السكان بوصفه تقويضا كامنا وتهديدا للديموقراطية الليبرالية. وهذه المخاوف كانت ترجع من ناحية إلى الذكريات طويلة الأمد للفشل في نظام حماية الأقليات، كما ترجع من ناحية أخرى إلى أن بعض الظواهر المبدئية لهذا الإحياء العرقي في أواخر ستينيات القرن الماضي وأوائل السبعينيات قد استلهمت في الواقع الأيديولوجيات الماركسية والفوضوية التي أيدت الانقلابات العنيفة على الدولة [37].

لكن بحلول أوائل تسعينيات القرن الماضي، كانت هناك مساحة واسعة من الإحساس بالتفاؤل (برغم أنه لم يكن إحساسا عالميا) بأن هذه المخاوف مبالغ فيها، وأن البلاد الغربية قد وجدت طريقا آمنا لاحتواء الحراك السياسي العرقي داخل حدود السياسة الديموقراطية الليبرالية السلمية.

وفي استطاعتنا في الواقع أن نذهب أبعد من ذلك، لقد ذهب كثير من الناس إلى أن الحراك العرقي في الغرب لم يكن مقيدا فقط بقواعد الديموقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان، إنما هو في الواقع يستلهم القيم الليبرالية، والمثل العليا لحقوق الإنسان، وبهذه النظرة فإن السياسة العرقية في الغرب لا تهدد الديموقراطية، إنما هي على العكس تعمق ظاهرة الديموقراطية، حيث تحدت الجماعات المحرومة، تاريخيا، وصماتها الثقافية وتغييبها، وهي على حق في ذلك، للحصول على المساواة وعلى حرية أكبر. إن ظهور ومأسسة السياسات العرقية، مثل ظهور الحركة النسوية وحركة الشواذ، هو تجل وتوطيد لعملية أوسع من التحرر الديموقراطي وليس تهديدا لها.

لقد وضحت تلك النظرة التفاؤلية للسياسات العرقية في الغرب مع النظريات الجديدة لـ «التعددية الثقافية الليبرالية» التي انبثقت لأول مرة في أواخر ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن الماضي [38]. ويرى أنصار التعددية

الثقافية الليبرالية أن سياسات الأقليات من الجماعات المتمايزة التي انبثقت في الغرب منذ ستينيات القرن الماضي تستحق في الواقع دعمنا ومساندتنا، بل والاحتفال بها. ويصدق ذلك على الاستقلال الإقليمي وحقوق اللغة التي تم تبنيها للجماعات القومية، ولسياسات التعددية الثقافية التي تم تبنيها للمهاجرين، ولقضايا الأرض وحقوق الحكم الذاتي التي أخذ بها السكان الأصليون، وتعاون الجميع في بناء مجتمع ديموقراطي أشد إنصافا وأكثر شمولا، ومن ثم لا بد من أن يرى كجزء من المجتمع الديموقراطي الحر.

وعلى ذلك، فقد شهدت أوائل تسعينيات القرن الماضي تشاؤما عميقا حول السياسات العرقية في دول ما بعد الاستعمار وما بعد الشيوعية، وتفاؤلا عميقا بالقدر نفسه حول السياسات العرقية في الغرب. ولقد تشكلت مواقف واتجاهات وأنشطة المجتمع الدولي بخصوص علاقة الدولة بالأقليات بوساطة هذين المنظورين معا. لقد أعطى الخوف الغيبي من الصراع العرقي اللولبي دافعا وزخما للمجتمع الدولي لكي يتدخل، بينما أعطى الأمل في شكل ديموقراطي ليبرالي من التعددية الثقافية أفكارا ملهمة وإحساسا بالاتجاه الأخلاقي. هذان العاملان (وليس احتضانا مفاجئا للنسبية الثقافية) هما اللذان ساعدا في تفسير كثافة الجهود الدولية في هذا المجال من العام 1990 حتى العام 1995، عندما تطورت بالفعل جميع وسائل حقوق الأقليات الإقليمية والعالمية الرئيسية.

ومن المهم أن نكرر أن هذين العاملين معا ضروريان لإنتاج مبادرات دولية كالتي رأيناها، ومن دون الإحساس بالخطر المحدق، ولم يكن في استطاعة المنظمات الدولية أن تتغلب على تردد الدول المعتاد في التصديق على التدخل الدولي في علاقة الدولة بالأقليات، لكن من دون الاعتقاد في مثل أعلى لعدالة التعددية الثقافية، فإن الخوف من الصراع كان يمكن أن يؤدي بسهولة إلى أنواع مختلفة من المبادرات الدولية. فعلى سبيل المثال أدت المخاوف من العنف العرقي بعد الحرب العالمية الأولى بكثير من الشعوب إلى دعم التجزئة والتقسيم (لتمكين كل جماعة عرقية من تشكيل دولتها الخاصة كلما أمكن)، أو نقل السكان (مثلا نقل اليونانيين من تركيا إلى اليونان، وكذلك نقل العرق التركي من اليونان إلى تركيا). وبعد

الحــرب العالمية الثانية أدت مخاوف مماثلة إلــى نوبة أخرى من التطهير العرقي، حيث أرغم العرق الألماني على الخروج من تشيكوسلوفاكيا وبولندا وبلــدان أخرى. وبعض الناس في يومنا الراهن يذهبون إلى أنه ينبغي على المجتمع الدولي أن ينظر فى هذين الخيارين: التقسيم أو نقل السكان، على الأقــل كملجأ أخير (انظر مثلا كاوفمــان 1996، 1998). لكن في أوائل تســعينيات القرن الماضي التزم المجتمع الدولي بشــدة بوجهة النظر التي تقــول إنه من الممكن، ومن المرغوب فيــه، أن نبني ديموقراطية ذات ثقافة متعددة (ماناس 1996)، وكانت الاستجابة محاولة لصياغة معايير لحقوق الأقليات والسكان الأصليين تساعد في بناء التعددية الثقافية الليبرالية.

والتوقيت مهم هنا، فكل من المخاوف الغيبية والتفاؤل المحتفى به قد ضعف إلى حد ما منذ أوائل تسعينيات القرن الماضي. أما الآن فقلة من الناس يخشون أن ينفجر العنف العرقي في وسط أوروبا أو في البلطيق، ولقد أظهرت الدراسات الحديثة أن العنف العرقي في دول ما بعد الاستعمار كان أقل بكثير من أن يكون شــائعا، وأكثر صعوبة من أن يثار أو يحرض عليه مما افترض المعلقون في فترة ســابقة (فيرون ولايتن 1996، 2003 ويونغ 2002) [39]. وهناك مسائل أخرى تــرى الآن على أنها تهديدات أكثر جدية للســلام والأمن الدوليين، من الإرهاب إلى الإيدز والفقر العالمي. كما أن البحوث الأكثر حداثة قد أثارت تساؤلات حول الادعاءات السابقة بأن التنافر العرقي، بما هو كذلك، يعد عائقا للديموقراطية، وحقوق الإنسان، والنمو الاقتصادي، أو رخاء الدولة عموما [40].

وعلــى العكس، لقد أســقط البرعم زهــرة التعدد الثقافــي الليبرالي الغربــي، على الأقل بخصوص الجماعات المهاجرة في بعض البلاد. هناك فكرة منتشــرة انتشارا واسعا في أوروبا الغربية تقول إن التعددية الثقافية قد «ذهبت أبعد مما يجب» في سياق المهاجرين المسلمين، كما كانت هناك إعادة تأكيد للخطط الاســتيعابية والسياســات الإقصائية. لم تواجه بنود حقوق الأقليات للجماعات القومية وللســكان الأصليــين، في المقابل، أي تراجــع جاد فــي أي من الديموقراطية الغربية، حتى بالنســبة إلى أولئك الذيــن ظلوا مؤيدين لإصلاحات التعدديــة الثقافية في الغرب فقد أثاروا الشكوك حول ما إذا كان يمكن تطبيقها في مناطق أخرى من العالم.

ونتيجة لذلك، تراخت جهود المجتمع الدولي في صياغة معايير جديدة وآليات جديدة، وقل الإحساس بالحاجة إلى تجنب منع الكوارث، وقلت الثقة بأننا نعرف المثل الأعلى الذي نستهدف تحقيقه. لقد وضعت الخطط الطموحة السابقة لتقوية المعايير الدولية - على سبيل المثال بتقوية تفويض الهيئات الدولية المختلفة التي تراقب حقوق الأقليات - قيد الانتظار. والواقع أن معظم الناس يعتقدون أنه إذا كان على المجتمع الدولي أن يعيد النظر في هذه الانتدابات في يومنا الراهن، فمن المحتمل أن تكون النتيجة إضعافها بدلا من تقويتها.

وعلى سبيل المثال فقد سحب المدافعون آمالهم الأولى بتحويل إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرته الأمم المتحدة في العام 1992 عن حقوق الأقليات إلى اتفاقية ملزمة (41)، أو تحويل الاتفاقية الإطارية للمجلس الأوروبي حول الأقليات إلى خصم قانوني في الاتفاق الأوروبي حول حقوق الإنسان، أو استئناف تفويض المندوب السامي لمنظمة الأمن والتعاون حول الأقليات القومية لتوسيع رقعة أنشطته. وفي كل حالة، يعتقد كثير من النشطاء والمدافعين أن النتيجة لا بد من أن تكون انقراض المكاسب التي تحققت في البداية في الفترة الحاسمة من العام 1990 حتى العام 1995.

ومع ذلك، وبرغم بعض المحاولات لتخفيض النفقات، فإن البناء الهندسي الدولي لحقوق الأقليات وحقوق السكان الأصليين ظل كما هو، بل إنه في الواقع أصبح مزروعا مؤسساتيا، وفضلا عن ذلك فعلى حين أن مشاعر الحماس والإلحاح قد انحسرت، فإن القضايا الكامنة ظلت كما هي بلا تغيير. والواقع أن الصراع العرقي قد يحدث كوارث إنسانية ويهدد السلام والاستقرار العالميين، وذلك يجعل التعامل مع الأقليات قضية مشروعة في محيط الاهتمامات العالمية. وفضلا عن ذلك فإن ممارسات التعددية الثقافية الحرة في الغرب تظهر لنا أن التنوع العرقي يمكن معالجته بطريقة تتسق مع قيم الحقوق الإنسانية والديموقراطية. وبهذا المعنى فمن المناسب والواقع أنه مسألة ضرورية، أن يؤثر الأمران: الخوف من العنف العرقي، والأمل في التعددية الثقافية الليبرالية في المجتمع الدولي.

ومع ذلك فما هو أقل وضوحا هو ما إذا كانت الجهود الدولية السائدة قد جمعت مع هذين المؤثرين بطريقة صحيحة. وأحيانا يبدو الافتراض الكامن على أن الأخير هو حل للأول، أعني أن التعددية الثقافية يمكن أن تزودنا بالأساس لمواجهة مشكلة الصراع العرقي في دول ما بعد الشيوعية، وما بعد الاستعمار. لكن ليس من الواضح أن الاثنين، أو ينبغي أن يكونا، مرتبطان بهذه الطريقة المباشرة. فبعد كل شيء، فإن المنظورين يتطوران منفصلين تماما أحدهما عن الآخر. ولقد ركز منظرو التعددية الثقافية الليبرالية جهودهم بصفة خاصة على المناقشات داخل الديموقراطيات الغربية، وقليل منهم، إن وجد، اقترح أن النماذج الغربية يمكن نقلها إلى دول ما بعد الاستعمار. والعكس، قلة من الباحثين في الصراع العرقي في العالم النامي ذهبوا إلى أن النماذج الغربية للتعددية الثقافية هي الحل. كلا الخطابين كان مؤثرا في أوائل تسعينيات القرن الماضي، لكنهما كانا يعملان في منطقتين منفصلتين مع قدر ضئيل من الاتصال.

ليس واضحا تماما كيف أو متى ظهرت الفكرة لأول مرة التي تقول إن على المجتمع الدولي أن يلجأ إلى التعددية الثقافية الليبرالية الغربية عند التفكير في الطريقة التي يتعامل بها مع العلاقات العرقية في دول ما بعد الشيوعية ودول ما بعد الاستعمار. وعلى قدر ما، أستطيع أن أقول إن هذه الفكرة، فيما يبدو، انبثقت داخل المنظمات الدولية نفسها، بطريقة غير شعورية. الطبيعة تكره الفراغ، وربما لم يكن ثمة مفر من أن تستدعي الخطاب التفاؤلي للتعددية الثقافية الليبرالية ليحدث توازنا مع الخطاب التشاؤمي الخاص بالصراع العرقي الذي يقوض الأسس. فإذا سلمنا بما ندركه من إلحاح للموقف في أوائل تسعينيات القرن الماضي، فلن يكون ثمة وقت للمناقشة المنظمة حول مدى توافق التعددية الثقافية الليبرالية حقا مع دول ما بعد الاستعمار ودول ما بعد الشيوعية [42].

لكني أعتقد أنه آن الأوان للقيام بمثل هذه المناقشة. وكما أشرت فيما سبق فإن المحاولات لنشر التعددية الثقافية الليبرالية حول العالم لا تسير سيرا حسنا. وينبغي ألا يدهشنا ذلك إذا تذكرنا ما نعرفه عن الصعوبة العامة في نقل مؤسسات التعددية الثقافية الليبرالية، وإذا سلمنا بأن

التعددية الثقافية هي جانب من أعظم الجوانب المسببة للنزاع في السياسة الديموقراطية الليبرالية المعاصرة. فإذا ما أرادت الاستراتيجيات مساندة التعددية الثقافية وأن تحظى بأي فرصة للنجاح، فإننا نحتاج إلى أن نكون أكثر وعيا بالنسبة إلى الآمال والمخاوف - معا - التي تدفع وتحرك الجهود الدولية، ونكون أكثر حذرا في الطريقة التي نربط بها بين الاثنين.

وسوف تتجه بقية الكتاب إلى تزويدنا بالخطوات الأولى في عملية إعادة التفكير هذه. وسوف أستكشف في الجزء الثاني المنطق والشروط المسبقة للتعددية الثقافية في الغرب، مع التركيز بصفة خاصة على الأشكال المتميزة التي تتخذها، والظروف التي تمكنها وتجبرها، وفي الجزء الثالث سوف أفحص الطريقة التي حاول بها المجتمع الدولي أن يدعم التعددية الثقافية الليبرالية في دول ما بعد الشيوعية ودول ما بعد الاستعمار. وسوف أذهب أحيانا إلى أن المجتمع قد ذهب بعيدا في الأمل في الطريقة التي دعم بها الشكل الديموقراطي الليبرالي من التعددية الثقافية، متجاهلا الظروف التي جعلتها منظورا حيويا، لكن في أحيان أخرى فإننا نجد مخاوف عميقة كامنة ومستقرة عن الصراع العرقي الهدام أدت بالمجتمع الدولي إلى تعديل وتحديد معايير حقوق الأقلية بطرق غامضة وملتبسة ومتناقضة، بل وحتى غير ديموقراطية. إن التفاؤل الساذج يتنازع مع المخاوف المشوهة، على ما سنرى، قدرا كبيرا من العمل، ويظل بحاجة إلى أن يتم لفهم الطريقة التي نسطيع من خلالها أن نجعل آمالنا ومخاوفنا بصدد السياسة العرقية تصل إلى نوع من الإطار الواقعي المتماسك.

الباب الثاني

فحوى التعددية الثقافية الليبرالية

مدخل

كما رأينـــا، فإن جهود المجتمع الدولي، وهـــي تشـــكل علاقـــة الدولـــة بالأقليات في أنحـــاء العالم، اســـتلهمت على الأقل فـــي جانـــب مـــن جوانبهـــا، وكان لها ما يبررها فـــي الإيمان بإمكان وجود شـــكل للتعددية الثقافية من الأشـــكال الحقيقية للديموقراطيـــة والليبرالية، ولقد تشـــكك بعـــض النقاد في إمكان وجـــود ذلك على أســـاس أن «الديموقراطيـــة الليبراليـــة والتعدديـــة الثقافيـــة ليســـتا متفقتين أو متطابقتـــين» (ديلانتـــي 2003، ص99). ولو صـــح ذلك فإن المجتمع الدولي عندئذ يحاول تصدير ظاهرة لا وجود لها.

وفي الفصـــول الثلاثة التالية ســـوف أذهب إلى أن هناك ما يســـمى بالتعددية الثقافيـــة الليبراليـــة من حيـــث النظرية

والتطبيــق معا. وهي في الواقع تعمل بشــكل جيد علــى الأقل في بعض الســياقات. لكني سوف أذهب أيضا إلى أن التعددية الثقافية لها منطقها المميز وشروطها المسبقة التى لم تفهم فهما جيدا، وأنها كثيرا ما تضيع في الترجمة عندما تبذل الجهود لنشــر التعددية الثقافية الليبرالية في جميع أنحاء العالم.

ســوف أبدأ في الفصل الثالث باكتشــاف الفكرة العامة عن التعددية الثقافيــة الليبرالية، بالإضافة إلى الأشــكال الخاصة التــي اتخذتها في الديموقراطيــات الغربية منذ ظهورها فى ســتينيات القرن الماضي. وفي الفصل الرابع سوف أناقش الظروف المسبقة التي مكنت التعددية الثقافية مــن الظهور في الغرب خلال الأربعين عاما الماضية، بالتركيز على كل من الشــروط التى شجعت الأقليات على أن يكون لهم صوت في رفع دعاواهم وقضاياهم، والظروف التي شجعت المجموعات المسيطرة وحكومات الدول علــى أن تكون أكثر انفتاحا لتقبل هذه القضايا، وســوف أستكشــف في الفصــل الخامس مواطن القوة والضعف فــي التعددية الثقافية الليبرالية من الناحية العملية. وسوف نرى خلال ذلك أن ممارسة التعددية الثقافية الحرة ليست سهلة ومباشرة، بل هي عارضة أو حادثة أكثر مما نتحقق من ذلك في الأغلب، بطرق تجعل مشــروع صياغة المعايير والمقاييس الدولية في هذه المجال أمرا معقدا.

3

أشكال التعددية الثقافية الليبرالية

«إن التعددية الثقافية الليبرالية، على نحو ما تطورت في الغرب، هي نتاج صراعات عديدة من أنواع مختلفة من الجماعات العرقية الثقافية، تتحرك من خلال مسارات قانونية وإدارية مختلفة، وليست كفاحا موحدا باسم التنوع»

المؤلف

ليس هناك تعريف عالمي مقبول بشكل عام لـ «التعددية الثقافية الليبرالية»، وأي محاولة لتقديم تعريف واحد يحتوي على جميع أشكالها المختلفة، سوف يكون على الأرجح غامضا للغاية بحيث لا يكون مفيدا. ويمكننا القول، على سبيل المثال، إن التعددية الثقافية الليبرالية هي وجهة النظر التي تذهب إلى أن الدول لا ينبغي عليها أن تساند فقط المجموعة المألوفة من الحقوق الاجتماعية والسياسية والمدنية للمواطنة التي تحميها كل الديموقراطيات الليبرالية الدستورية، ولكن ينبغي عليها كذلك تبني حقوق الجماعات الخاصة المختلفة أو

السياسات التي تهدف إلى الاعتراف والتكيف مع الهويات والتطلعات المتميزة للجماعات العرقية الثقافية. وهذا التعريف عادل فيما يذهب إليه، لكنه لا يقدم لنا الكثير.

والمنظور المفيد أكثر لفهم منطق التعددية الثقافية الليبرالية، هو أن نفهم ما الذي جاءت هذه التعددية الثقافية استجابة له، أو ما الذي كانت هي رد فعل ضده. فجميع الصراعات من أجل التعددية الثقافية تشترك في رفض عام للنماذج المبكرة للدولة القومية المتوحدة المتجانسة. ولكي نفهم فكرة الديموقراطية الليبرالية ذات الثقافات المتعددة، فإننا نحتاج في البداية إلى فهم ذلك النموذج الأقدم للدولة القومية المتجانسة، ولماذا رُفضت.

لقد كانت معظم الدول في جميع أنحاء العالم، حتى وقت قريب، تتطلع إلى هذه الدولة القومية. ولقد كانت الدولة في هذا النموذج ترى ضمنيا (وفي بعض الأحيان علنيا) على أنها ملكية الجماعة القومية السائدة، والتي تستخدم الدولة لإبراز هويتها، ولغتها، وتاريخها، وثقافتها، وآدابها، وأساطيرها، ودياناتها، وما إلى ذلك، والتي تعرف الدولة بأنها تعبير عن القومية.

(ولقد كانت هذه الجماعة السائدة هي عادة جماعة الأغلبية، غير أن الأقلية تكون أحيانا قادرة على فرض السيادة، مثل البيض في جنوب أفريقيا، على سبيل المثال، في ظل نظام التفرقة العنصرية أو الصفوة المخلوطة النسب (*) في بعض بلدان أمريكا اللاتينية). وأي شخص لا ينتمي إلى هذه المجموعة القومية المسيطرة لابد أن يخضع إما للاستيعاب وإما للإقصاء [1].

وليس ثمة شيء «طبيعي» بالنسبة إلى هذه الدولة القومية. وقلة قليلة من البلدان في جميع أنحاء العالم هي التي كانت من الناحية التاريخية ذات قومية واحدة (أيسلندا، والبرتغال، والكوريتان هي الأمثلة التي كثيرا ما يستشهد بها). وفي معظم البلدان، فإن هذا المثل الأعلى (أو هذا الوهم) للدولة المتجانسة كان على الدولة أن تقيمه بهمة ونشاط من خلال سياسات بناء القومية التي تشجع الهوية القومية المفضلة، بينما تقهر

(*) الشخص المخلوط النسب ربما يكون من أصل أوروبي أو زنجي، أو من أصل أوروبي ويسكن أمريكا اللاتينية أو جزر الهند الغربية [المترجم].

أي هويات بديلة. ولقد استخدمت السياسات العامة لدعم وتعزيز لغة قومية مشتركة، وتاريخ قومي، وأساطير قومية، وأبطال قوميين، ورموز قومية، وأدب قومي، ونظام تعليم قومي، ووسائل إعلام قومية، ونظام عسكري قومي، وفي بعض الحالات ديانة قومية وما إلى ذلك. والجماعات التي قاومت هذه السياسات القومية، لم تكن عرضة للتجريد من القوة السياسية فقط، بل أيضا للتمييز الاقتصادي ولأشكال مختلفة من «الهندسة الديموغرافية» (مثل الضغط على أعضاء الجماعة لتشتيتهم، أو دعم استيطان أعضاء الجماعة المسيطرة في أرض مجموعة الأقليات أو السكان الأصليين). وهذه السياسات وغيرها كانت تستهدف بناء المثل الأعلى للدولة القومية.

إن الطابع الدقيق لسياسات بناء الدولة القومية تلك قد تنوع من بلد إلى آخر، ومن إقليم إلى آخر. ولقد كان هناك في معظم البلدان الغربية مجموعة قومية عرقية واحدة مسيطرة، تشكل أغلبية واضحة من السكان (على سبيل المثال اليونانيون في اليونان، والقشطاليون Castilians (*) في إسبانيا...إلخ) واستخدمت سياسات بناء الدولة القومية لفرض لغة وثقافة المجموعة المسيطرة على بقية السكان. وكانت بعض السياسات المتبناة لتحقيق هذا الهدف تشمل:

- تبني قوانين اللغة الرسمية والتي تعترف بلغة المجموعة المسيطرة على أنها اللغة القومية الرسمية الوحيدة، وهذا يتطلب أن تكون اللغة الوحيدة المستخدمة في المصالح الحكومية، والمحاكم، وفي الخدمات العامة، والجيش، والتعليم العالي...إلخ.
- بناء نظام قومي للتعليم الإلزامي يقدم مناهج نموذجية تركز على تعليم لغة/أدب/تاريخ الجماعة المسيطرة (التي يعاد تعريفها بأنها اللغة القومية والأدب القومي والتعليم القومي...إلخ).
- مركزية القوة السياسية، واستبعاد أشكال السيادة/الحكم الذاتي التي تمتعت بها جماعات الأقليات تاريخيا، بحيث تتخذ كل القرارات المهمة في منتدى تشكل المجموعة المسيطرة أغلبيته.

(*) في الأصل «القشطالية.. Castile إقليم وسط إسبانيا نشأت فيه مملكة مسيحية في القرن العاشر للميلاد (ولفظ قشطالة يعني أرض الصحون) ونشأت فيها لغة قومية خاصة [المترجم].

- نشـــر لغة المجموعة المسيطرة وثقافتها من خلال المؤسسات الثقافية القومية، بما في ذلك وسائل الإعلام القومية والمتاحف العامة.

- تبنـــي رموز الدولة والاحتفال بتاريخ الجماعة المســيطرة، وأبطالها، وثقافتهـــا، وينعكس ذلك في اختيار الإجازات القومية وتســـمية الشـــوارع والأبنية والجبال.. وما إلى ذلك.

- إنشــــاء نظام قانوني وقضائي موحـــد، يعمل من خلال لغة المجموعة المسيطرة ويســـتخدم تراثها القانوني، مع إلغاء أي نظام سابق استخدمته جماعات الأقلية.

- تبني سياســـات الاســـتيطان التي تشـــجع أعضاء الجماعة القومية المســـيطرة على الاســـتقرار في مناطق أقامت فيها تاريخيا مجموعات من الأقليات، وذلك لكي يتغلبوا على الأقليات حتى في أرضهم الأصلية.

- تبني سياسات الهجرة التي تتطلب معرفة بـ «اللغة والتاريخ القوميين» كشـــرط للحصول على المواطنة، والتي تعطي أفضليـــة للمهاجرين الذين يشتركون في اللغة، والدين، أو الثقافة مع الجماعة السائدة.

- الاستيلاء على الأراضي والغابات وأماكن صيد الأسماك التي كانت تملكها مجموعات الأقلية والســـكان الأصليون، وإعلانها مصادر «قومية» للثروة، واستخدامها لمصلحة الأمة.

وهـــذه مجرد عينة من السياســـات التـــي تتبناها الـــدول الغربية: في اســـتطاعة المرء أن يوسع القائمة بســـرعة [2]. لكن النتيجة المستهدفة من هذه السياســـات واضحة: أن تتركز كل القوى السياســـية والشـــرعية في المجالس التي تســـيطر عليها جماعـــات الأغلبية؛ لكي تتميز لغة المجموعة وثقافتها في جميع المؤسسات العامة، التي تنتشر عندئذ في أرجاء الدولة، بحيث تجعل لغة الأقلية وثقافتها مطموسة وغير مرئية في المحيط العام.

وهناك سياسات مماثلة تم تبنيها في بلاد ما بعد الشيوعية (مثل رومانيا، وكرواتيـــا)، وفي معظم دول ما بعد الاســـتعمار وحيث توجد جماعة عرقية مسيطرة (مثل ماليزيا، وتايلند، وسريلانكا، وإثيوبيا، والسودان). والموقف في دول ما بعد الاســـتعمار مختلف بعض الشـــيء حيـــث لا توجد جماعة مفردة تشـــكل أغلبيـــة عددية. وفي مثل هذه الحالات. فإن اللغة الســـابقة

للاســـتعمار كثيرا ما تُختار لكي تكون هي اللغة القومية الرســـمية، ويشكل التراث القانوني الاســـتعماري أساس النظام القانوني القومي، وتستبعد كل لغات السكان الأصليين وتراثهم الشرعي. ومع ذلك، وحتى في هذه البلدان، فإن سياســـات بناء الدولة القومية تعمل على إنشاء ثقافة قومية متجانسة، وتُدعـــم عن طريق مركزية القوة، وتأميم النظـــام القانوني، ونظام التعليم، وتطوير وسائل الإعلام القومية، والإجازات القومية وما إلى ذلك.

ومن الصعب المغالاة في قابلية سياسات بناء القومية للانتشار. عندما تنخرط الدول بطريقة دورية بأشكال خبيثة أو دخيلة لبناء الدولة القومية، فكثيـــرا ما يكون هناك دعاية واحتجاج عالميان، غير أن الأشـــكال اليومية لبناء الدولة القومية - ما أســـماه بيليغ Billig بـــ «القومية التافهة»، التي تصطبـــغ فيها المؤسســـات العامة والأماكن العامة بصبغـــة الهوية القومية الخاصة - كثيرا ما لا يلحظها أو يشير إليها أحد (Billig – 1995). ولقد أصبحت سياســـات بناء الدولة القومية منتشرة في الحياة الحديثة، حتى أن معظم الناس يستطيعون بالكاد ملاحظتها.

الواقـــع أن كل الديموقراطيات الغربية كانت اتبعت هذا المثل الأعلى للتجانس القومـــي فـــي وقت مـــن الأوقات، على نحـــو ما فعلت فـــي الواقـــع كل بلدان ما بعد الشـــيوعية، وما بعد الاســـتعمار. وكما ســـأناقش أدناه، فقد تخلى عدد من الديموقراطيات الغربية عن هذا الهدف لمصلحة نموذج تعددي للدولة. غير أن كل ديموقراطية غربية سعت في الواقع في وقت من الأوقات إلى تعريف نفسها بأنها دولة واحدة القومية. والاســـتثناء الوحيد الذي أعرفه لهذا النموذج في الغرب هو سويســـرا. إذ لم تحاول سويسرا قط إنشـــاء لغة قومية واحدة في نطاق الدولة. ومن ثم فقد قبلت باســـتمرار وجود الأقليات التي تتحدث الفرنســـية والإيطالية، كجماعات لغوية متميزة في المســـتقبل اللامحدود. غير أن جميع الأنظمة الغربية الأخرى - بما في ذلك بعض الأنظمة شـــديدة التنوع، والتي تفاخر الآن بتنوعها، مثل كندا - كانت تستهدف بشكل أو بآخر تقرير لغة قومية وثقافة قومية.

ولقد قُدم مجال واسع من المبررات التاريخية لهذا السعي وراء التجانس القومـي. ولقد قيل في بعض السياقات إن الدولة بحاجة إلى أن تكون أكثر اتحـــادا لكي تدافع عن نفســـها ضد الأعداء في الداخل والخارج بشـــكل

فعال، أو لتبني التضامن المدني المطلوب لدولة الرفاه. أو أن الدولة المتحدة ثقافيا تسهل إدارتها، وسوف تكون لديها سوق للعمل أكثر فاعلية. غير أن هذه الألـــوان دعمتها عادة أيديولوجيات عنصريـــة وعرقية أكدت أن كلا من لغة وثقافة مجموعة الأقليات والســـكان الأصليين متخلفة ومتدنية، إن لم تكونا بربريتين، ولا تســـتحق الاحترام أو الحماية. وهناك تنوع منتشـــر عبر الزمان والمكان لطريقـــة غزل هذه الحجج الأيديولوجية والاقتصادية والسياســـية الجغرافية ونسجها معا، غير أن العناصر نفسها تعاد وتتكرر في الحكايات التي ترويها الجماعات المســـيطرة لكي تبرر مشروعاتها في التجانس القومي (Smith 2003).

وقد كان لتبني هذا النموذج، وما يصاحبه من سياســـات وتبريرات كامنة، نتائج مهمة علـــى الجماعات الثانوية. يوجد داخل نطاق معظم الـــدول كثير مـــن الجماعـــات ذات اللغة الخاصـــة، والتاريخ الخاص، والثقافـــة والأبطـــال والرموز الخاصـــة، وكثيرا ما تســـتبعد مثل تلك الجماعات تماما بســـبب عملية بناء الدولـــة القومية، أو يتم تضمينها فقط مقابل ثمن القبول بالاســـتيعاب ووضعية الطبقة الثانية موصومة بالأيديولوجيات العنصرية والعرقية التي تســـتخدم عـــادة لتبرير بناء الدولـــة القومية. والواقع أن الأقليات غالبا ما تكون الهدف الأول لهذه السياسات، مادامت هي العقبة الكبرى أمام هدف (أو أسطورة) الدولة القوميـــة المتحدة، ومن ثم فهي الأكثـــر حاجة إلى «التأميم». وقد كانت النتيجة مع مرور الزمن هي خلق أشـــكال مضاعفة وراسخة لاستبعاد وتبعيـــة الأقليات، وغالبا ما جمعت التهميش السياســـي، مع الإجحاف الاقتصادي، والسيطرة الثقافية.

ونتيجـــة لذلك عارضت جماعات ثانوية متنوعة هذه المحاولة لإنشـــاء دول قومية متجانســـة، وتبنت بالمقابل نموذجا أكثر تعددية للدولة [3]. فما هو شكل الدولة متعددة الثقافات؟ تختلف التفصيلات الدقيقة من بلد إلى بلد، لأسباب سوف أناقشـــها فيما بعد. إذ تختلف أنواع الإصلاحات التي يحتاج إليها الأمريكيون من أصل أفريقي في الولايات المتحدة بشكل هائل عـــن الإصلاحات التي يحتاج إليها الســـكان الأصليون - الماوريون Maori

في نيوزيلندا أو التي يحتاج إليها المهاجرون الصينيون في كندا. مع ذلك فهناك بعض المبادئ العامة المشتركة بين هذه الألوان المختلفة من الكفاح من أجل دولة متعددة الثقافات:

أولا: تتضمن الدولة متعددة الثقافات نبذا للفكرة القديمة التي تقول إن الدولة ملك لجماعة قومية مفردة. وبدلا من ذلك لابد للدولة أن تُرى على أنها تنتمي إلى جميع المواطنين على حد سواء.

ثانيا: ونتيجة لذلك، فإن الدولة متعددة الثقافات تنبذ أي سياسة لبناء الدولة القومية تضم أو تستبعد، أعضاء جماعة الأقليات أو الجماعات غير المسيطرة. وإنما تقبل بدلا من ذلك أن يكون الأفراد قادرين على الوصول إلى مؤسسات الدولة، وأن يتعاملوا كمواطنين متساوين بالكامل في الحياة السياسية، من دون أن يضطروا إلى إخفاء أو إنكار هويتهم الثقافية العرقية. فالدولة تقبل التزاما بالاعتراف والتكيف مع تاريخ ولغة وثقافة الجماعات غير المسيطرة على نحو ما تفعل مع الجماعة المسيطرة.

ثالثا: تعترف الدولة متعددة الثقافات بالظلم التاريخي الذي وقع على جماعة الأقليات غير المسيطرة بسبب سياسة الاستيعاب والاستبعاد، وتظهر استعدادها لتقديم نوع من العلاج أو التعويض وتصحيح الأوضاع.

وهذه الأفكار الثلاث المترابطة التي تنبذ فكرة الدولة التابعة لجماعة مسيطرة، لتحل محل سياسات بناء الدولة القومية الإقصائية أو الاستيعابية سياسة الاعتراف، والتكيف والإقرار بالظلم التاريخي، وتقديم تعويضات عن هذا الظلم - هي أفكار شائعة بالنسبة إلى جميع الكفاحات العالمية الحقيقية من أجل «التعددية الثقافية».

أنواع من التعددية الثقافية الليبرالية

هذه النقاط حول القواسم المشتركة مجردة غاية التجريد، وما إن ننظر في تفاصيل بلدان معينة، حتى تنبثق اختلافات هائلة. فالطريقة المحددة التي ترغب جماعة الأقليات أن يتم من خلالها الاعتراف بها والتعامل معها، أو التي يعالج بها الظلم التاريخي، تختلف اختلافا كبيرا من بلد إلى بلد، كما تختلف بين الأقليات المختلفة داخل البلد الواحد.

سوف يكون من المستحيل أن نقدم نظرة شاملة عن الأشكال المختلفة التي يمكن أن تتخذها التعددية الثقافية، لكن دعونا نركز، من أجل الإيضاح، على ثلاثة اتجاهات عامة داخل الديموقراطيات الغربية:

أولا: السكان الأصليون

يختص الاتجاه الأول بمعاملة السكان الأصليين، كما هي الحال مع الهنود والأنويين في كندا، والسكان الأصليين في أستراليا، والماوريين Maori في نيوزيلندا، والساميين Sami في إسكندنافيا، والأنويت في غرينلاند Greenland (*)، وقبائل الهنود في الولايات المتحدة. ولقد كان لجميع هذه البلاد في الماضي هدف توقع واحد، وهو أن يختفي السكان الأصليون في النهاية كمجتمعات متميزة نتيجة للوفاة أو التزاوج بين عناصر أو طوائف أو قبائل مختلفة أو نتيجة للاستيعاب. ولقد تم تبني عدد من السياسات للإسراع في هذه العملية، كتجريد السكان الأصليين من أرضهم، وتضييق ممارسة ثقافاتهم التقليدية ولغاتهم ودياناتهم، وتقويض مؤسساتهم للحكم الذاتي (4).

غير أن هناك انقلابا هائلا في هذه السياسات بدأ من أوائل سبعينيات القرن الماضي. اليوم، تقبل الآن جميع البلاد التي ذكرتها آنفا، على الأقل من حيث المبدأ، فكرة أن السكان الأصليين سوف يبقون حتى مستقبل غير منظور كمجتمعات متميزة داخل نطاق بلد أوسع، ولابد أن تتحقق لهم قضايا الأرض، والحقوق الثقافية، وحقوق الحكم الذاتي، وهي أمور يحتاجون إليها للحفاظ على أنفسهم كمجتمعات متميزة.

لنأخذ بعين الاعتبار التأكيد الدستوري لحقوق السكان الأصليين في الدستور الكندي في العام 1982، بالإضافة إلى تأسيس لجنة لحقوق الأرض والتوقيع على معاهدات جديدة، وكذلك إحياء حقوق المعاهدة من خلال معاهدة «ويتانغي.. Waitangi» في نيوزيلندا، والاعتراف بحقوق الأرض للسكان الأصليين في أستراليا في قرار «مابو Mabo»، وإنشاء برلمانات للساميين في

(*) كبرى جزر العالم (بعد أستراليا)، وتقع في المحيط الأطلسي تجاه ساحل كندا الشمالي الشرقي [المترجم].

إسـكندنافيا، وتكوين «الحكم المحلي» للأنويت في جزيـرة «غرين» غرينلاند، وقوانين وقضايا المحاكم التي تؤيد حق تقرير المصير بالنسبة إلى القبائل الهندية الأمريكية. هنـاك في جميع هذه البلدان عملية تدريجيـة، وإن كانت حقيقية لإلغاء الاسـتعمار، حيث يستعيد السكان الأصليون حقوقهم الخاصة بأرضهم، ومعاييرهم الشرعية، وحكمهم الذاتي (هفنمان Havenmann 1999).

وسوف أطلق على هذه العملية اسم التحول تجاه منظور أقرب للتعددية الثقافية، وعلى الرغم من أن هذا المصطلح لا يستخدمه السكان الأصليون أنفسـهم، فهم يفضلون اسـتخدام مصطلحات، تقرير المصير، ومعاهدات الحقوق، والأصالة والتأصيل، لأسـباب سـوف نكشـف عنها في الفصل السـابع. ولقد طورنا أنا وزميلـي كيث بانتنغ فهرس سياسـات التعددية الثقافية الـذي يحاول قياس مدى التحول (انظر بانتنغ وكيمليكا 2006). قدمنا أولا قائمة بسياسات محددة يمكن أن تؤخذ على أنها تمثل أو ترمز إلـى منظور التعددية الثقافية الجديد. وفي حالة السـكان الأصليين فإن هذه القائمة تشمل الخطط التسع التالية:

1 - الاعتراف بحقوق الأرض وسندات الملكية.

2 - الاعتراف بحق الحكم الذاتي.

3 - تأييد المعاهدات التاريخية و/ أو التوقيع على معاهدات جديدة.

4 - الاعتراف بالحقوق الثقافية (اللغة، والصيد البري والبحري).

5 - الاعتراف بالقانون المتعارف عليه.

6 - ضمان حق التمثيل والاستشارة في الحكومة المركزية.

7 - التصديق الدستوري والقانوني على المكانة المتميزة للسكان الأصليين.

8 - التأييد والتصديق على الوسائل الدولية حول حقوق السكان الأصليين.

9 - التصرف الإيجابي لأعضاء جماعة السكان الأصليين.

حاولنـا بعد ذلـك تحديد أي من هذه السياسـات كانت قوية وفي أي من الديموقراطيـات الغربية في الفترة من 1980 إلى 2000، وعلى هذا الأساس صنفنا البلدان إلى ثلاث فئات:

1 - تلك البلدان التي تحولت بشكل حاسم تجاه المنظور متعدد الثقافات، عن طريق تبني ست أو أكثر من السياسات التسع.

2 - تلك البلدان التي قامت بتحول أكثر تواضعا ولكنه متميز، عن طريق تبني من ثلاث إلى خمس سياسات من السياسات التسع.

3 - تلـك البلـدان التي تحولـت بالكاد إلى هذا الاتجـاه، إن كانت قد تحولـت على الإطـلاق، باثنتين أو أقل من هذه السياسـات. ولقد انتهينا إلى أننا نسـتطيع أن نصنف أربعا من الديموقراطيات الغربية التسع ذات السـكان الأصليين علـى أنها متعددة الثقافات تمامـا (كندا، والدنمارك، ونيوزيلندا، والولايات المتحدة)، وثلاث منها كانت متعددة الثقافات بطريقة معتدلة (أسـتراليا، وفنلندا، والنرويج)، واثنتـان فقط قامتا، بالكاد، بهذا التحول (اليابان والسـويد) [5]. ونحن نسلم بأن هذه الطريقة فجة لمحاولة قيـاس مدى تبني هذه الأنظمـة الديموقراطية الغربيـة لمنظور التعددية الثقافية بالنسـبة إلى السـكان الأصليين، ولكن تشير بعض الإشارات إلى اتجاه منتشر وإن كان متقلبا.

ثانيا: قوميات الأقليات والجماعات الثانوية

يتعلـق الاتجاه الثانـي بمعاملة الجماعـات «القوميـة» الثانوية، مثل الكيوبـك Quebcois في كندا، والأسـكتلنديين والويلزيـين في بريطانيا والكاتالونيـين Catalans والباسـيك في إسـبانيا، والفلمنكيين Flemish فـي بلجيكا، والأقليات التي تتحدث الألمانيـة في جنوب تيرول Tyrol في إيطاليـا، والبورتريكو في الولايات المتحـدة [6] وفي جميع هذه الحالات، نجد مجموعة إقليمية متميزة تتصور نفسها أمة داخل دولة أكبر، وتتحرك خلف الأحزاب السياسـية القومية لكي تحقق الاعتراف بكيانها كأمة، إما في شـكل دولة مسـتقلة وإما من خلال حكم ذاتي إقليمـي داخل الدولة الكبـرى. لقد حاولت جميع البلاد التي سـبق ذكرها في الماضي أن تكبت التعبيـر عن قوميات الجماعات الثانوية. فإذا كانت هناك جماعة إقليمية لديها الإحسـاس بأن لها قومية متميزة فإن ذلك كان يرى تهديدا للدولة، ويشـكك في الحق المشروع للدولة في أن تحكم كل أرضها وجميع سكانها. ولقد بذلت جهود متعددة ومختلفة لتقويض أي إحسـاس بقومية متميزة، وكثيرا ما اسـتخدمت الأدوات نفسـها التي كانت تسـتخدم ضد السكان

الأصليين، على سبيل المثال، تضييق حقوق لغة الأقليات، وإلغاء الأشكال التقليدية للحكم الذاتي الإقليمي، وتشجيع أعضاء الجماعة المسيطرة على الاستيطان في الأرض الأم لجماعة الأقليات حتى يفوقوهم عددا ولو على أرضهم التقليدية.

ومع ذلك فقد حدث انقلاب مأساوي في الطريقة التي تتعامل بها الدول الغربية مع القوميات الثانوية. وفي يومنا الراهن نجد أن جميع البلدان التي ذكرتها آنفا قبلت المبدأ القائل إن الهويات القومية الثانوية سوف تستمر في المستقبل غير المنظور. وإنه لابد من احتواء إحساسهم بقوميتهم وتطلعاتهم القومية بطريقة أو بأخرى. ولقد اتخذ هذا الاحتواء شكلا يمكن أن نسميه «الفدرالية المتعددة القوميات واللغات»: أي التي تخلق اتحادا أو ما يشبه الاتحاد تشكل من خلاله مجموعة الأقلية أغلبية محلية، ويمكن بذلك ممارسة أشكال مؤثرة من الحكم الذاتي [7]، وفضلا عن ذلك فإن لغة الجماعة يعترف بها على أنها لغة رسمية للدولة على الأقل داخل وحدتهم الاتحادية الثانوية، وربما خلال البلد بأسره.

وفي بداية القرن العشرين تبنت سويسرا وكندا وحدهما، هذا المزيج من الحكم الذاتي الإقليمي وحالة اللغة الرسمية للجماعات القومية الثانوية. ومن ذلك الوقت ذهبت كل الأنظمة الديموقراطية الغربية التي تشتمل على حركات قومية للجماعات الثانوية في هذا الاتجاه. وتشمل القائمة تبني الحكم الذاتي لسكان مجموعة جزر الند (*) الذين يتحدثون اللغة السويدية في فنلندا بعد الحرب العالمية الأولى، والحكم الذاتي لجنوب تيرول Tyrol وبورتريكو بعد الحرب العالمية الثانية، والحكم الذاتي لاتحاد مقاطعات كاتالونيا Catalonia والباسيك Basque في إسبانيا في سبعينيات القرن الماضي والفلاندر Flander (**) في ثمانينيات القرن الماضي، وحديثا جدا التحول الذي حدث في أسكتلندا وويلز في تسعينيات القرن الماضي.

(*) مجموعة جرز فنلندية قرب الساحل السويدي أكبرها جزيرة الند Aland [المترجم].

(**) الفلاندر: منطقة يقطنها الفلامنكيون، الذين يشكلون الأمة البلجيكية المعاصرة والذين يبلغ عددهم ستة ملايين نسمة [المترجم].

والواقـــع أننـــا لو حصرنـــا انتباهنا فـــي الأقليات القوميـــة الكبيرة والمتمركـــزة إقليميا لوجدنـــا أن هذا الاتجاه الآن ضروري وشـــامل في الغـــرب. فقد تحقق لكل الجماعات التـــي يزيد تعدادها على 250 ألف نســـمة والتي أبدت رغبة في حكم نفســـها ما أرادته فـــي الغرب اليوم، كما حدث بالنســـبة إلى عدد كبير من الجماعات الصغيرة (مثل الأقلية الألمانية في بلجيكا).

ذلك إذن، هـــو الاتجاه الكبير المهم: التحول من كبت القوميات الثانوية إلى احتوائها من خلال الحكم الذاتي الإقليمي وحقوق اللغة الرسمية. لقد كانت فرنسا هي وحدها الاستثناء من هذا الاتجاه من بين الديموقراطيات الغربية ذات الأقليات القومية الكبيرة نسبيا، في رفضها منح الحكم الذاتي للجماعة القومية الرئيســـية في كورسيكا Corsica. وحتى هنا، فقد أُخذ حديثا بتشريع يمنح الحكم الذاتي لـ «كورسيكا»، غير أنه أُحبط عن طريق حكم مثير للجدل من المحكمة الدستورية.

هناك بعض الاستثناءات الممكنة الأخرى، فمن الصعب تصنيف إيرلندا الشمالية، مادام الكاثوليك هم بالفعل أقلية قومية، لكنهم ليسوا متمركزين إقليميـــا؛ ومن ثم فإن نمـــوذج الفدرالية متعددة القوميـــات ليس متوافرا. وحتـــى هنا نجد حركة واضحة في اتجاه اعتـــراف أكبر بقومية الأقليات. ولقد تبنت إيرلندا الشمالية حديثا اتفاقية سلام تمنح بشكل واضح وصريح الكاثوليك عددا من الضمانات بصدد تمثيلهم، والاعتراف بهويتهم بالنسبة إلى القوميات المشاركة في إيرلندا.

هنـــاك حالة معقدة أخرى في هولندا، حيـــث لا تملك أقلية الفريزيان Frisian (*) الكبيرة الحجم نســـبيا الحكم الذاتي الإقليمي أو حقوق اللغة، وعلـــى الرغم مـــن أن ذلك يرجع إلـــى حد كبير، إلـــى أن الجماعة (وهي الوحيدة بين الأقليات القومية الكبيرة نســـبيا فـــي الغرب) لم تتحرك في الواقع مع المسار القومي لتطالب بحقوقها. وليس من الواضح ما إذا كانت هولندا ســـوف ترفض مثل هذه المطالب لو اتضـــح أن معظم الفريزيانيين Fisians سوف يدعمونها (8).

(*) الفريزيان Frisians شعوب جرمانية تقطن جزر فريزيا في هولندا وفي بعض الأجزاء الشمالية من ألمانيا. وهم يتحدثون لغة وثيقة الصلة باللغة الإنجليزية تعرف باللغة الفريزية [المترجم].

من بين دول الغرب، ربما كانت اليونان هي الدولة الوحيدة التي ظلت تعارض بقوة وبشكل أيديولوجي الاعتراف الرسمي بالجماعات القومية الثانوية، حيث نجد الأقلية المقدونية الكبيرة الحجم نسبيا تملأ أرضها التقليدية.

وأنا هنا مرة أخرى أطلق على هذا الوضع اسم التحول نحو منظور «التعددية الثقافيـــة».. للجماعات القومية الثانوية، على الرغم من أن هذا المصطلح نادرا ما تســـتخدمه هذه الجماعات نفسها، فهي تفضل لغـــة القوميـــة، وتقرير المصير، والفدرالية، والمشـــاركة في الســـلطة. ولقيـــاس مدى هذا التحول حـــددت مع بانتنغ Banting السياســـات الســـت التالية بوصفها ترمز إلى منظور التعددية الثقافية للجماعات القومية الثانوية:

1 - الحكم الذاتي الإقليمي الاتحادي أو شبه الاتحادي.
2 - مكانة اللغة الرسمية، سواء إقليميا أو قوميا.
3 - ضمانات التمثيل في الحكومة المركزية أو المحاكم الدستورية.
4 - التمويل العام للجامعات والمدارس ووســـائل الإعلام التي تعتمد لغة الأقلية.
5 - التأييد الدستوري أو البرلماني للتعددية الثقافية.
6 - منـــح الشـــخصية الدوليـــة (مثلا الســـماح للمناطـــق الثانوية بالاشتراك في الهيئات الدولية أو التوقيع على المعاهدات أو أن يكون لها فريق أولمبي).

ومن بين الأنظمة الديموقراطية الغربية الأحد عشر التي تحتوي على أقليات قومية كبيرة الحجم نســـبيا (أكثر من 100 ألف نســـمة)، توصلنا إلى أن ثمانية منها تحركت في هذا الاتجاه، خمســـة منها تحركت بقوة، وثلاثة كانت أكثر توســـطا. أما البلاد التي تبنت التعددية الثقافية بشكل قوي فهي بلجيكا، وكندا، وفنلندا، وإســـبانيا، وسويســـرا، والبلدان التي تبنت التعددية الثقافية على نحو متوســـط هي إيطاليا والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة، على حين أن البلدان الثلاثة التي قاومت هي فرنســـا، واليونـــان، واليابان. وهنا مرة أخرى نجد توجها واضحا، لكن مع تنوعات مهمة في عمقه ومداه.

ثالثا: الجماعات المهاجرة

هناك توجه ثالث يتعلــق بالتعامل مع الجماعات المهاجرة. وأهم بلدان الهجــرة من الناحية التاريخية (أســتراليا، وكنــدا، ونيوزيلندا، والولايات المتحدة) اتخذت منهج الاســتيعاب بالنســبة إلى الهجــرة. كما كان هناك تشجيع للمهاجرين، وتوقع أن يستوعبهم المجتمع القائم بالفعل، على أمل أنه بمرور الوقت ســوف يصعب تمييزهم عن المواطنين الأصليين في حديثهم، وملبسهم، وتســليتهم، وأنماط تصويتهم الانتخابي، وطريقة حياتهم بشكل عام. وأي جماعة تُرى عاجزة عن هذا التمثل أو الاستيعاب الثقافي تُحرم مــن الهجرة في المقام الأول، ومن أن يصبحوا مواطنين. ولقد انعكس ذلك في القوانين التي اســتبعدت الأفارقة والآسيويين من دخول بلدان المهجر هذه لفترة طويلة في القرن العشرين، أو من التجنيس.

لكن منذ أواخر ستينيات القرن الماضي رأينا تغيرا قويا في هذا المنهج. فقــد كان هناك تغيــران مرتبطان: الأول تبني معاييــر الحياد العنصري، بحيث يتزايد عــدد المهاجرين إلى هذه البلدان من مجتمعات غير أوروبية (وغالبــا غير مســيحية)، الثاني: تبني تصــور للتكامل، يميــل أكثر نحو «التعدديــة الثقافية»، وهو تصور نتوقع مــن خلاله أن كثيرا من المهاجرين ســوف يعبرون بوضــوح وبفخر عن هويتهم العرقيــة، ويقبلون الالتزامات من جانب المؤسســات العامة (مثل: الشــرطة والمدارس، وأجهزة الإعلام، والمتاحف...إلخ) للتكيف مع هذه الهويات العرقية.

ولقــد حدث هذان التغيران المزدوجان، بدرجات مختلفة، في كل بلدان المهجــر التقليدية. ولقد تحولت جميع هذه البلاد من سياســات الدخول والتجنيــس التمييزية إلى سياســات الحياد العنصــري. كما تحولت كلها من مفهوم التكامل الاســتيعابي إلى مفهوم أقرب إلــى التعددية الثقافية. وهناك اختلافات مهمة بشأن كيف حدث هذا التحول رسميا إلى التعددية الثقافيــة. ولقد تميز هذا التحول في كندا وأســتراليا ونيوزيلندا بإعلان خطة رسمية للتعددية الثقافية من قبل الحكومة المركزية. لكننا نستطيع أن نرى على أرض الواقع تغيرات مماثلة حتى في الولايات المتحدة. فالولايات المتحدة ليســت لها سياســة رســمية تجاه التعددية الثقافية على المستوى

الفدرالي؛ لكن إذا نظرنا إلى مستويات أدنى من المستوى الحكومي. مثل مستوى الولايات أو المدن، فإننا كثيرا ما نجد نطاقا واسعا لسياسات التعددية الثقافية. فإذا ما نظرنا إلى مستوى سياسة الولايات تجاه المقررات الدراسية والمناهج التعليمية أو إلى مستوى سياسة المدينة، على سبيل المثال، بالنسبة إلى الشرطة، والمستشفيات، فإننا كثيرا ما نجد أنها لا يمكن أن تتميز عما هو متبع في القطاعات والمدن في كندا أو أستراليا، التي تتعامل مع قضايا التنوع الثقافي العرقي للمهاجرين. فكما هي الحال في كندا، تمتلك الولايات المتحدة برامج للتنوع خاصة بها و/أو موظفين منصفين. وعلى حد تعبير «نيثان غليزر» نحن جميعا الآن من أنصار التعددية الثقافية (Glazer .. 1997)، على الرغم من أن ذلك قد يقلل من أهمية التنوع الملحوظ عبر مدن الولايات المتحدة وولاياتها فيما يخص التزامها بسياسات التعددية الثقافية [9].

وقل مثل ذلك في بريطانيا، فعلى حين أنه ليس ثمة سياسة قومية للتعددية الثقافية، فإننا نجد أن كثيرا من الأفكار نفسها والمبادئ الأساسية تُتابع من خلال سياسة «علاقات العرق» [10]. ولقد قبلت جميع هذه البلدان التغيير المزدوج نفسه، بتبني سياسات دخول وتجنيس محايدة عرقيا، وفرض واجب التكيف مع التنوع الثقافي العرقي المهاجر على المؤسسات العامة - على الرغم من أن درجة الاعتراف الرسمي بهذا التنوع الأخير تختلف من بلد إلى بلد.

وينطبق هذا التوجه أولا على بلدان المهجر التي تعترف قانونا بالمهاجرين بوصفهم مقيمين دائمين ومواطنين في المستقبل. ومن بين هذه الدول نجد أن الاستثناء الرئيسي هو فرنسا، التي تُبقي على مفهوم الاستيعاب للمواطنية في الجمهورية الفرنسية [11]. غير أن الأمر مختلف في البلدان التي لا تعترف قانونا بالمهاجرين، كما هي الحال في معظم دول شمال أوروبا. قد تضم هذه الدول عددا كبيرا من «الأجانب»، في صورة مهاجرين اقتصاديين غير شرعيين، لاجئين، أو عمال زائرين، غير أن هذه المجموعات لم تقبل كجزء من سياسة الهجرة المقصودة. وما حدث هو أن بعض هذه البلاد قد تبنت أيضا جوانب من منظور

«التعددية الثقافية» (مثل السويد وهولندا)، غير أن هذا التوجه بالتحول من الاستيعاب إلى التعددية الثقافية كان له، بصفة عامة، حضور قوي في داخل بلاد المهجر.

فما هي السياسات المحددة التي تعكس هذا التحول في المنهج؟ لقد حددت مع بانتنغ السياسات الثماني التالية على أنها أكثر الصور الرمزية شيوعا وعمومية للتعدية الثقافية بالمهجر:

1 - التأكيد الدستوري والشرعي والبرلماني للتعددية الثقافية، على المستوى المركزي و/أو المستويين الإقليمي والمحلي.

2 - تبني التعددية الثقافية في المقررات الدراسية [12].

3 - اشتمال التمثيل على الحساسية العرقية في السياسات الرسمية لوسائل الإعلام أو الترخيص لأجهزة الإعلام.

4 - الإعفاء من ارتداء زي رسمي، أو التشريع بالإغلاق يوم الأحد (سواء بالقانون أو بحكم المحكمة).

5 - السماح بالجنسية المزدوجة.

6 - تمويل منظمات الجماعة العرقية لتدعيم الأنشطة الثقافية.

7 - تمويل نظم التعليم ثنائية اللغة أو تعليم اللغة الأم.

8 - السلوك الإيجابي تجاه المجموعات المهاجرة المتضررة [13].

ومن ثم حاولنا تحديد أي من البلاد قد تحولت باتجاه هذه السياسات، سواء كان تحولا قويا (عن طريق تبني ست أو أكثر من هذه السياسات الثماني)، أو تحولا متوسطا معتدلا (عن طريق تبني من ثلاث إلى خمس من السياسات الثماني). ووجدنا أن كلا من البلدان التقليدية الأربعة للهجرة قامت بهذا التحول، بعضها بشكل قوي، (أستراليا واليابان)، وبعضها الآخر بشكل متوسط (نيوزيلندا والولايات المتحدة). غير أننا إذا ما نظرنا إلى ما وراء هذه البلدان التقليدية للهجرة، فإن الديموقراطيات السبع عشرة المتبقية في دراستنا تقدم لنا صورة مختلفة، فليس منها ما تحول بقوة نحو «التعددية الثقافية»، وإن أربعة منها فقط قد تحولت تحولا متوسطا (بلجيكا وهولندا والسويد والمملكة المتحدة)، على حين أن الأغلبية

العظمى كانت تقاوم الاتجاه بشـــدة (أســـتراليا والدنمـــارك وفنلندا وفرنسا وألمانيا واليونان وإيرلندا وإيطاليا واليابان والنرويج والبرتغال وإسبانيا وسويسرا).

وهكذا فإن التحول تجاه التعددية الثقافية في هذا السياق من الواضح أنه مثار نزاع أكثر منه في حالة السكان الأصليين، أو في حالة الجماعات القومية الثانوية. وعلى حين أن أغلبية الدول الغربية قامت بتحول ما سواء كان قويا أو متوســطا تجاه منظور التعددية الثقافية بالنسبة إلى الأقليات «القديمــة»، فإن الدليل على هذا التحول كان أكثر اضطرابا بالنســبة إلى الجماعــات المهاجرة. في حين أن هناك اتجاها واضحا نحو منظور أقرب للتعددية الثقافية في حالة بلدان المهجر التقليدية في العالم الجديد، وهو منظور رُفض على نطاق واسع في أماكن أخرى، وهناك حالات متعددة من «التراجع» عن التعددية الثقافية، سوف أعود إليها في الفصل القادم.

لا ينبغي أن نندهش من أن فكرة التعددية الثقافية بالنسبة إلى جماعات الهجرة ليس لها جذور خارج البلاد التي هي موطن تقليدي للهجرة. بعد كل شيء، فإن فكرة تبني مفهوم التعددية الثقافية بالنسبة إلى المواطنة تفترض مقدمـــا أن القادمين الجـــدد هم في الواقع «مواطنون» بـــدلا من أن يكونوا «ضيوفا» أو «زوارا» أو «أجانب»، مع ذلك فقد كانت هذه المسألة موضع نزاع فـــي كثير مـــن دول القارة الأوروبية، حتى وقت قريـــب. كما ذكرت من قبل، فالمهاجـــرون إلى أوروبا بعد الحرب لم يكن ينظـــر إليهم على أنهم مقيمون دائمون ولا على أنهم مواطنون في المستقبل في ظل سياسة واضحة للهجرة، لكنهم دخلوا البلاد في ظل كثير من الأشـــكال الأخـــرى، فبعض المهاجرين دخلـــوا البلاد بطريقة غير مشـــروعة (كما فعل الناس من شـــمال أفريقيا بالنســـبة إلى إيطاليـــا)، وآخرون كانوا يبحثون عن مأوى مثل الكوســـوفيين في سويســـرا، وآخرون كطلبة أو عمال زائرين جددوا (أو تجاوزوا) تأشيرة الدخول (مثل الأتراك في ألمانيا)، فعندما دخل هؤلاء الناس إلى تلك البلدان لم يتصور أحد أنهم سيكونون مواطنين في المستقبل أو أنهم سيقيمون فترة طويلة، والواقع أنه ما كان يمكن أن يســـمح لهم بالدخول في المرة الأولى لو نظر إليهم على أنهم ســـيقيمون إقامة دائمة أو على أنهم سيكونون مواطنين

في المستقبل. ومع ذلك أيا ما كانت التوقعات الأولى والقوانين الرسمية فقد استقروا في البلاد في نهاية الأمر، بطريقة شبه دائمة. ومن حيث المبدأ، وإلى حد ما من خلال الممارسة، يواجه بعض هؤلاء المهاجرين التهديد بالترحيل إذا ما علمت السلطات بأمره، أو إذا أدينوا بارتكاب جريمة ما، وعلى الرغم من ذلك فهم يشكلون جماعات كبيرة الحجم نسبيا في بعض البلاد، وينخرطون في أحد أشكال العمل الشرعي أو غير الشرعي، ويتزوجون، ويشكلون أسرا. ولقد استعار «والتز» مصطلحات من اليونان القديمة وأطلق على هؤلاء الجماعات اسم الميتكس Metics [*]، أي: المقيمون «طويلو الأجل» الذين يستبعدون مع ذلك من المدينة (والتز، 1983).

إن مسألة تبني التعددية الثقافية لا تظهر حتى تنتقل تلك الجماعات من فئة الأجانب المؤقتين إلى فئة المقيمين الدائمين والمواطنين [14]، وهو ما سعت إليه في الواقع عديد من هذه الجماعات. لكن الانتقال لم يكن أمرا سهل الحدوث، فبعض البلاد ليست لديها بنية تحتية أو طريقة لدمج المهاجرين، ومن ثم فقد قاومت قبول كونها الآن في الواقع «بلاد مهجر»، فضلا عن ذلك فإن عديدا من هؤلاء «الميتكس» (الغرباء) إما أنهم انتهكوا القانون بدخولهم البلاد (هجرة غير شرعية - فهم مهاجرون غير شرعيين)، وإما أنهم نقضوا وعدهم بالعودة إلى بلادهم الأصلية (الطلاب، والعمال الزائرون، والباحثون عن ملجأ)، ومن ثم لا ينظر إليهم على أنهم يستحقون أن يمنحوا حق «المواطنة» (الجنسية). فضلا عن ذلك، فالبلاد التي لم يكن لديها في البداية تقليد بشأن استقبال الوافدين الجدد، كثيرا ما تكون لديها كراهية للأجانب، فهي تنظر إليهم على أنهم تهديد كامن للأمن، وعلى أنهم خونة لا ولاء لهم، أو أنهم «غرباء» عن هذه البلاد ولا يمكن تغييرهم. في هذه البلاد، التي تعد النمسا وسويسرا أمثلة مشهورة لها، لم تكن السياسة الرسمية للدولة تحاول أن تجعل الغرباء Metics متكاملين أو مندمجين مع المجتمع القومي، بل تعمل على أن يغادروا البلاد وأن يعودوا إلى وطنهم إما بطردهم أو بإرادتهم الحرة. وباختصار، كان

(*) مشتقة من الكلمة اليونانية (Metoikos)، وهي مؤلفة من مقطعين يونانيين الأول Meta ما وراء والثاني Oikos الإقامة أو السكنى، وكانت تطلق على الغريب المقيم في المدينة اليونانية ويكون له بعض مزايا المواطنة [المترجم].

الأمل أنه إذا حرم هؤلاء الغرباء من الحصول على حق المواطنة (الجنسية) فلن يكون أمامهم سوى الإقامة الشرعية المحفوفة بالمخاطر في البلاد، وإذا ما تم التنبيه عليهم باستمرار أن وطنهم هو بلادهم الأصلية، بلد المنشأ، وأنهم ليس مرغوبا فيهم كأعضاء في المجتمع، فإنهم في النهاية سوف يعودون إلى موطنهم الأصلي.

لكن يتزايد الاعتراف بأن هذا المنهج غير ناجح، فليس هناك احتمال أن الغرباء الذين قضوا سنوات طويلة في بلد ما يرجعون إلى وطنهم حتى ولو كان وضعهم الشرعي في المجتمع محفوفا بالمخاطر، ويصدق ذلك بصفة خاصة لو أن الميتكس Metics تزوجوا وأنجبوا في البلد الذي اختاروه. وعند هذه النقطة، فإن بلدهم الجديد، وليس البلد الأصلي (بلد المنشأ)، هو الذي سيصبح وطنهم. والواقع أنه سيكون الوطن الوحيد الذي يعرفه أطفالهم وأحفادهم. وبمجرد أن يستقروا ويطيب لهم المقام ويكونوا أسرا وعائلات وينجبوا أطفالا فلا شيء سوى الطرد يمكن أن يعود بهم إلى بلادهم الأصلية.

وهكذا فإن السياسة التي وضعت على أمل أن يعودوا إلى بلادهم طواعية هي سياسة غير واقعية. فضلا عن ذلك، فإن هذه السياسة تعرض المجتمع الكبير للخطر. ذلك لأن النتيجة المحتملة لمثل هذه السياسة هي خلق طبقة محرومة من الحقوق السياسة على الدوام، طبقة مغتربة، تعرف من الناحية العرقية أو العنصرية بأنها طبقة دنيا. وربما طور الميتكس (الغرباء) ثقافة ثانوية معارضة ينظر من خلالها بحذر إلى النجاح المتتابع في المؤسسات العامة. ويمكن أن تتضمن النتائج المحتملة خليطا من الاغتراب السياسي، والجريمة، والأصولية الدينية بين الميتكس (الغرباء)، وبصفة خاصة في الجيل الثانى، ما يؤدي بدوره إلى زيادة التوترات العنصرية، بل حتى إلى العنف في المجتمع.

وحتى نتجنب هذه النتائج، ظهر اتجاه متزايد في الديموقراطيات الغربية، حتى في البلاد التي ليست موطنا للهجرة، لتمكين الميتكس (الغرباء) من تنظيم وضعهم وتطبيع حالتهم. أما أولئك الذين يبحثون عن ملجأ، والذين قبلت قضاياهم في اللجوء فقد منحوا إقامة دائمة واقتربوا من المواطنة

(أو الجنسية)، ولا تطلب منهم العودة إلى بلادهم الأصلية، حتى ولو كان خطر الاضطهاد قد زال عنهم. وكثيرا ما يتمكن العمال الزائرون من تجديد تأشيرة الدخول أو الإقامة بعد انتهائها لكي يحصلوا على إقامة دائمة. ويصدر عفو شامل بصورة دورية للمهاجرين غير الشرعيين. وكنتيجة لذلك، يُعامل الغرباء المقيمون فترة طويلة على نحو متزايد كما لو أنهم قدموا في الأصل على أنهم مهاجرون بطريقة مشروعة أو قانونية، ويسمح لهم باتباع طريق المهاجر نحو التكامل والاندماج. وفي بعض الحالات تراجع عملية التكامل لتقترب أكثر من التعددية الثقافية. وتعد السويد الحالة البارزة هنا، بإعلانها في العام 2006 عاما للتعددية الثقافية، على الرغم من أن ذلك يبقى غير شائع خارج بلدان المهجر التقليدية.

ثلاث سمات بارزة للتعددية الثقافية الليبرالية

أما بخصوص السكان الأصليين، والجماعات القومية الثانوية، والمهاجرين فقد كان هناك تحول بعيدا عن السياسات التاريخية للاستيعاب والاستبعاد، باتجاه منظور أقرب إلى التعددية الثقافية يعترف بالتنوع ويتكيف معه. وكما سنرى في الجزء الثالث، فإن كل اتجاه من هذه الاتجاهات، بدرجات مختلفة، قد شكل معايير دولية بارزة، أقواها حالة السكان الأصليين، وبشكل أكثر تواضعا فيما يتعلق بالجماعات القومية الثانوية، وبحد أدنى بالنسبة إلى جماعات المهاجرين. وسوف نكتشف أشكالا متنوعة لهذا التحول خلال الكتاب، لكن هناك ثلاث نقاط بالنسبة إلى أغراضنا المباشرة هي: أولا: حول الفئات المختلفة من الأقليات، وثانيا: حول مضمون الحقوق الممنوحة لهذه الأقليات، وثالثا: حول العلاقات بين التعددية الثقافية وبناء الأمة.

أولا: كما تذهب هذه الدراسة المختصرة فإن التعددية الثقافية الليبرالية في الغرب، تختلف اختلافا كبيرا من مجموعة إلى أخرى، أو إذا أردنا استخدام المصطلحات التي قدمتها فيما سبق فهي مستهدفة بشكل كبير. إن التعددية الثقافية الليبرالية تضمن مجموعة معينة من حقوق الأقليات لجميع الجماعات العرقية الثقافية، لكنها تفصل كذلك عددا

من الفئات المســـتهدفة من حقوق الأقليات. تختلف الفئات الدقيقة من بلد إلـــى بلد، لكنها تقع تماما في النموذج الأساســـي نفســـه. والتفرقة الأكثر شـــيوعا هي بين الأقليات «القديمة» التي استقرت على أرضها من قبل أن تصبح جزءا من بلد مســـتقل أوســـع، وأقليات «جديدة» دخلت كمهاجرين، بعد أن نالت البلاد استقلالها القانوني. لكن داخل فئة الأقليات «القديمة» هناك تمييز أبعد تماما يوجد بين جماعات السكان الأصليين وبين أقليات تاريخيـــة أخرى كثيرا ما يطلق عليها «أقليات قومية» أو يطلق عليها اســـم «القوميات» بصفة عامة.

ونحن نـــرى هذا النموذج الثلاثي فـــي ديموقراطيات غربية متعددة. فنلنـــدا، على ســـبيل المثـــال، منحت حقوقـــا مختلفة للســـاميين Sami بوصفهم الســـكان الأصليين، أكثر من الســـويديين الذين عبروا الحدود، وهم أقليات قومية تقليدية، وجميع هذه الأقليات القديمة لديها مجموعة مـــن حقوق الأقليـــة تختلف عن الأقليـــات الجديدة التي تأسســـت عبر الهجرات الحديثة. وبالمثل تميز الدنمارك بين حقوق الســـكان الأصليين في غرينلاند وحقوق الأقلية القومية الألمانية التي عبرت الحدود، وتميز هؤلاء وهؤلاء عن المهاجرين الجدد [15]. كما تميز كندا بين حقوق السكان الأصليـــين (الهنود، والأنويت، والميتز) وحقوق المســـتوطنين الفرنســـيين التاريخية في فرنسا الجديدة («الكويبك» Quebec) الذين كان وجودهم يســـبق تاريخيا دخول المســـتعمرين الإنجليز إلى أمريكا الشمالية، وتميز هذيـــن النوعين من الأقليـــات القديمة، عـــن حقوق التعدديـــة الثقافية التـــي منحت للجماعات العرقية التي شـــكلتها الهجـــرة في البلاد، وفي الولايات المتحدة كان للســـكان الأصليين من القبائل الهندية وضع قانوني مختلف عن المســـتوطنات الإسبانية التاريخية في بورتوريكو، التي غزاها الأمريكيون في العام 1898، ويتميز هذان معا عن الوضع القانوني الذي نالته الجماعات العرقية المهاجرة.

بالطبـــع، ليـــس كل البلدان لديها الأنـــواع الثلاثة من التنـــوع الثقافي العرقي. فأستراليا، ونيوزيلندا، على سبيل المثال كان لديهما سكان أصليون وجماعات عرقية من المهاجرين، لكن لم يكن لديهما جماعات قومية ثقافية

ثانوية. وفي المقابل، فإن بلجيكا وسويسرا وإسبانيا وبريطانيا لديها كلها قضايا متعلقة بالقومية الثانوية وبالهجرة لكن ليس لديها قضايا تتعلق بالسكان الأصليين. لكن في جميع هذه الحالات يظل إطار التعددية الثقافية الليبرالية عبارة عن جماعات مختلفة. بريطانيا على سبيل المثال تميز حقوق القومية الثانوية التاريخية (أهل أسكتلندا وأهل ويلز وإيرلندا) عن حقوق الأقليات المهاجرة.

والواقع أنني لا أعرف أي ديموقراطية غربية تعتمد فقط على حقوق الأقلية العرقية العامة لكي تحكم التنوع الثقافي العرقي من دون أي عنصر من عناصر حقوق الأقليات المستهدفة. فضلا عن ذلك، فإن هذا العنصر المستهدف ليس هامشيا أو سطحيا. بل على العكس، هو البنية التحتية بأسرها للتعددية الثقافية الليبرالية وكثيرا ما تُبنى حوله. وفي معظم البلاد نجد أن الأشكال المختلفة من التنوع الثقافي العرقي تحكمها تشريعات مختلفة من القانون وتديرها أقسام الحكومة المختلفة باستخدام مفاهيم ومبادئ مختلفة. أما السكان الأصليون، والجماعات القومية الثانوية، والمهاجرون فيشكل كل منهم المسار السياسي الخاص به، وأحد أوجه التعددية الثقافية الليبرالية وأكثرها إثارة في الغرب هو كيف تفصل هذه المسارات المستهدفة عن مسارات أخرى إداريا وقانونيا [16]. ويمكن للبلاد أن تتحرك - وهي تتحرك بالفعل - بسرعات مختلفة أتم الاختلاف من خلال تلك المسارات المختلفة. فمن الممكن للبلد أن يشق طريقه بسرعة بأحد نماذج التعددية الثقافية، في حين أنه يمكن أن يتباطأ في نموذج آخر. ولك أن تقارن السويد على سبيل المثال بجيرانها الشماليين، لقد ساندت السويد بطريقة غير عادية التعددية الثقافية للمهاجرين، لكنها قاومت بطريقة غير عادية أيضا الحكم الذاتي للسكان الأصليين، كما أن سويسرا كانت نموذجا للتكيف مع الأقليات القومية الثانوية من خلال حقوق اللغة الرسمية، والحكم الذاتي الإقليمي، لكنها ربما كانت أكثر البلاد إقصائية في أوروبا في معاملتها للمهاجرين. فمن الممكن أن يتقدم البلد من خلال مسار ما، في حين يتراجع من خلال مسار آخر.

ومـــن المدهش تماما أن نجد هذا القـــدر الضئيل من التفاعل بين هذه المســـارات المختلفة. وعندما تشـــتعل الصراعات المختلفة بسبب التعددية الثقافية، فمن المحتمل أن يحتدم النزاع كما يحتمل أن يتحقق التعاون. فقد يسعى المهاجرون، والأقليات القومية، والسكان الأصليون جميعا إلى تحدي تبعيتهم التاريخية للجماعة المســيطرة، لكنهم قد لا يســـاندون بالضرورة كفاح بعضهم البعض. فقد لا يســـاند المهاجرون غريزيا مطالب الســـكان الأصليـــين والجماعات القومية الثانوية لحكم ذاتـــي أكبر، وهذه الأقليات التاريخية بدورها قد لا تساند غريزيا مطالب الجماعات المهاجرة من أجل المواطنة متعددة الثقافات (ميدا - وندشـــر 2004). إن التعددية الثقافية الليبراليـــة، على نحو ما تطورت في الغرب، هي نتاج صراعات عديدة من أنواع مختلفة من الجماعات العرقية الثقافية، تتحرك من خلال مســـارات قانونية وإدارية مختلفة، وليست كفاحا موحدا باسم «التنوع».

وليس في استطاعتنا أن نأمل أن نفهم نظرية وتطبيق التعددية الثقافية الليبرالية من دون أن نفهم طابع الجماعات المستهدفة المختلفة. وأي محاولة لتوضيح التعددية الثقافية الليبرالية كما لو كانت مسألة حقوق أقلية عرقية خالصة محكوما عليها بالفشـــل. إن «منطـــق التعددية الثقافية الليبرالية لا يمكن الإمساك به في صورة جميع الأقليات لها الحق في (س)»، أو أن جميع الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات لهم الحق في «س»، لقد ناضلت أنواع كثيـــرة من الأقليات مـــن أجل الأنواع المختلفة من حقـــوق الأقليات وظفرت بهـــا. وهذا الهدف الـــذي يختلف من مجموعة إلى أخـــرى هو المفتاح لفهم التحديات المتضمنة في تبني التعددية الثقافية الليبرالية وتلك المتضمنة في تقييم نجاحاتها وقصورها حتى اليوم. ولســـوء الطالع، كما سنرى في الجزء الثالـــث، فإن المنظمات الدولية واجهت صعوبـــة في معرفة الطبيعة الهادفة للتعددية الثقافية الليبرالية، لأسباب تتعلق بالمبدأ وبالمنفعة في وقت واحد.

والنقطة الأساســـية الثانية التي أود تأكيدها تتعلق بسياق حقوق الأقليات الموجـــودة داخل التعدديـــة الثقافية الليبرالية الغربية. ولقـــد ناقش كثير من المعلقـــين التعدديـــة الثقافية كما لو كانت تركز منـــذ البداية على موضوعات الاعتـــراف الرمزي، ومن ثـــم تنفصل عن الموضوعات المتعلقـــة بتوزيع الموارد

المادية أو السلطة السياسية. فمن الشائع على سبيل المثال، أن نقول إن التعددية الثقافية تعكس «سياسة الاعتراف» مقابل «سياسة إعادة التوزيع» (17)، أو أن نقول إنها تسعى إلى «سياسة الهوية» في مقابل «سياسة المصالح».

هذه التمييزات بين «الاعتراف» و«إعادة التوزيع»، أو التمييز بين «الهويات» و«المصالح» تمييز مفيد لبعض أغراض التحليل، لكن ينبغي أن يكون واضحا أن التعددية الثقافية كما تطورت في الغرب لم تقتصر على مشكلات الاعتراف الرمزي أو سياسة الهوية. فالتعددية الثقافية الليبرالية عالجت كذلك قضايا السلطة والموارد. ويتضح ذلك جليا فيما يتعلق بالأقليات القومية والسكان الأصليين، حيث يُعاد بناء الدول لكي تبتكر وحدات سياسية جديدة تمكن الأقلية من الحكم الذاتي. وبالنسبة إلى هذه الجماعات فإن الديموقراطيات الغربية ابتعدت عن النماذج القديمة للوحدة، الوحدة المركزية للدولة القومية ورفضت الأيديولوجيات القديمة للدولة الواحدة، والقومية الواحدة، واللغة الواحدة، فلقد أصبحت الدول الغربية التي تشتمل على السكان الأصليين والجماعات القومية الثانوية، أصبحت دولا متعددة القوميات تعترف بـ «الحكم الذاتي» للشعوب والقوميات داخل حدود الدولة. وهذا الاعتراف عُبر عنه في عدد من حقوق الأقليات والسكان الأصليين التي تشتمل على الحكم الذاتي الإقليمي، ووضع اللغة الرسمية بالنسبة إلى الأقليات القومية، وقانون العادات والعرف، وقضايا الأرض، والحكم الذاتي للسكان الأصليين.

في حالة المهاجرين ربما كانت التغيرات أقل وضوحا، مادمنا لا نجد النوع نفسه من انتقال المسؤولية أو الاتحاد في سلطة الدولة للوحدات السياسية التي تحكم الأقليات في الغرب، وسوف نجد أن عديدا منها كان يقصد تعزيز الاقتراب من سلطة الدولة، والخدمات العامة، والفرص الاقتصادية. يتضمن ذلك سياسات التحرك الإيجابي، وأساليب للمشاركة والاستشارة السياسية، وتنمية الرعاية الصحية، ونماذج تلقي الخدمة الاجتماعية التي أخذوا بها لسد حاجات الأقليات.

فإذا ما أخذنا هذه الاتجاهات معا، وجدنا أنها تمثل تحولا شديدا في العلاقة بين الدول والجماعات العرقية. إن هذه التغيرات ليست رمزية خالصة. بل على العكس كثيرا ما تتضمن إعادة توزيع ذي مغزى للمصادر

الاقتصادية والسلطة السياسة - شيء قريب من المشاركة الحقيقية في السلطة - بالإضافة إلى أنها تمنح الجماعات غير المسيطرة تسهيلات للوصول إلى مؤسسات الدولة.

ولا ينبغي أن نندهش لهذا الارتباط بين الهويات والمصالح داخل سياسة التعددية الثقافية، مادامت تعكس الطريقة التي ترتبط بها الهويات والمصالح في سياسات بناء الدولة القومية، والتي جاءت التعددية الثقافية كرد عليها. والواقع أن عملية بناء الدولة القومية هي على الأصالة مثال لسياسة الهوية، لكنها كذلك تتعلق ببناء المؤسسات العامة بشأن تلك الهوية إلى درجة أنها تصبح مصدرا للفرص الاقتصادية وللسلطة السياسية وللمركز الاجتماعي. وللتعددية الثقافية التطلع نفسه إلى الربط بين الهويات والمصالح. وهي لا تعترف فقط بالهويات الجزئية للأقلية، بل تسعى إلى تعديل الفرص الاقتصادية، والسلطات السياسية والوضع الاجتماعي المتاح لأصحاب هذه الهوية.

الطرق الدقيقة التي يجتمع بوساطتها الاعتراف بـ «الأقليات» بإعادة التوزيع، أو «الهوية» بـ «المصالح»، تختلف من إحدى سياسات التعددية الثقافية إلى أخرى، ومن جماعة إلى أخرى، ومن الخطأ معاملة التعددية الثقافية على أنها مادة خالصة للاعتراف الرمزي، كما أن من الخطأ أيضا معاملتها على أنها شكل مقنع خالص من الطبقية السياسية. في حين أنه من الشائع بالنسبة إلى الأقليات أن يعانوا الاستبعاد السياسي والاقتصادي والثقافي في وقت واحد، فإن الروابط بين الأشكال المختلفة لهذا الاستبعاد معقدة، وهو ما تسعى التعددية الثقافية إلى تتبعه.

وتتحصر بعض الجماعات، مثل السكان الأصليين، بشكل متفاوت في مراكز اقتصادية ضعيفة، كما أنها مهمشة سياسيا، ويقلل من شأنها أو تمنع من التمثيل الثقافي، وتتناول مطالبهم الأشكال المتنوعة من التبعية. لكن هناك جماعات أخرى تجمع الاستبعاد الثقافي والسياسي مع المزايا الاقتصادية. والمثال الصارخ على ذلك هو الأقليات الصينية في جنوب شرق آسيا مثل إندونيسيا، وماليزيا، والفلبين، أو تايلند. وفي جميع هذه البلدان، تشكل الأقلية الصينية نسبة ضئيلة من السكان لكنها غالبا ما تملك جزءا كبيرا - ربما الجزء المسيطر - من الاقتصاد. ففي إندونيسيا

على سبيل المثال، تشكل الأقلية الصينية 3% من تعداد السكان، لكن تقدر سيطرتها على الاقتصاد الخاص بنحو 70%. وعلى الرغم من امتيازاتهم الاقتصادية، فإنهم يواجهون الاستبعاد الثقافي بصورة حادة. وحتى وقت قريب كان تعلّم اللغة الصينية محظورا، وكان ممنوعا النشر باللغة الصينية، أو وضع أحرف صينية على إعلانات المتاجر. وفي تايلند ضُغط على الأقلية الصينية لاتخاذ ألقاب تايلندية. وبشكل عام مازالت الجالية الصينية تعامل في المنطقة على أنها «غريبة» لا تنتمي في الواقع إلى البلد، حتى لو كانوا يعيشون فيه منذ أجيال عديدة، فهم لا يظهرون في المجال العام، ومستبعدون من مراكز الدولة ومن رواياتهم القومية [18].

قد يبدو موضوع التجار المتميزين اقتصاديا والموصومين ثقافيا أشبه بـ«رأسمالية المقربين» الموجودة في الأنظمة الاستبدادية. (تشو 2003، ريغز 1994)، لكن هناك حالات كثيرة داخل الديموقراطيات الغربية القائمة لجماعات موصومة ثقافيا من دون أن تعاني الاستبعاد الاقتصادي. المثليون جنسيا هم مثال غير عرقي على ذلك، حيث يتمتعون بمستوى دخل وتعليم مساو للآخرين، غير أنهم يكونون هدفا لكراهية غير المثليين. بعض المهاجرين المستقرين تماما أو الجماعات الدينية مثل الأمريكان العرب يتمتعون بمستويات أعلى من المتوسط من التعليم والدخل، لكنهم مهمشون أو موصومون ثقافيا. فلا دور لهم في الأماكن العامة، باستثناء تقديمهم في أجهزة الإعلام أو هوليوود على أنهم إرهابيون أو أصوليون، أو للنظر إلى أقلية قومية ثانوية من مثل الكاتالونيين (Catalans) (*)، فهم يتمتعون بنفس مستوى معيشة أغلبية السكان، بل أعلى بعض الشيء، ومع ذلك فهم يعانون الاستبعاد الثقافي، حيث توصم لغتهم وثقافتهم بأنها منحطة ومتدنية، ومن هنا فقد استاءوا من الطريقة التي همشت بها لغتهم وثقافتم بوساطة الحكومة المركزية، وتحركوا من أجل حكم ذاتي إقليمي (أو حتى مستقل) [19].

ومن ثم فليس كل قضايا التعددية تتضمن مطالب إعادة التوزيع الاقتصادي، وحتى في هذه الحالات لا تكون التعددية الثقافية رمزية فقط - فلاتزال تتضمن قضايا السلطة السياسية والتمثيل السياسي (مثل مطالب الكاتالونيين في

(*) سكان كاتالونيا (Catalonia)، منطقة على شكل مثلث تشغل الزاوية الشمالية الشرقية من إسبانيا وتتاخم فرنسا شمالا وتطل على البحر المتوسط شرقا [المترجم].

الحكــم الذاتــي) - ولكي تتأكد من ذلك، ســوف نرى فــي الفصل القادم ممثلين سياســيين يــودون رد التعددية الثقافية إلــى رمزية محض. وفي حالات كثيرة، كانت الصفوة السياسية وممثلو الحكومة يأملون، ويتوقعون، أن الإصلاحات التي تحدثنا عنها ســتكون كافيــة. وربما كانوا يأملون أنه سوف يكفي أن توضع بعض الكلمات من لغة الأقلية على عملة الدولة، على ســبيل المثال، أو أن يوضع أحد رموز الســكان الأصليين على طابع البريد لتشبع تطلعات السكان الأصليين نحو «الاعتراف»، لكن أيا ما كانت النوايا الأصلية للحكومة فإن الجماعات غير المســيطرة اســتخدمت إصلاحات التعدديــة الثقافية كزناد انطلاق للتفاوض بشــكل متميــز من أجل تعزيز الوصول إلى الموارد العامة، والسلطات، والمراكز الحكومية.

وســوف أقيّم نجــاح هذه الصراعات من أجل الحصول على شــكل أكثر جوهريــة مــن التعددية الثقافية في الفصل الخامــس، أما الآن فإن النقطة الأساســية هي أن التعددية الثقافية لا تتعلق في الأصل بالاعتراف بدلا من إعادة التوزيع أو الهويات بدلا من المصالح، فأنواع السياســات التي ذكرناها في هذا الفصــل تتعدى هذه التمييزات، لتواجه قضايــا الحقوق القانونية، وصنع القرارات السياســية، والموارد الاقتصادية، والخدمات العامة، والواقع أن هذا هو السبب في أن التعددية الثقافية في أشكالها المختلفة كانت مثارا للجــدل والنزاع، في الغرب وفي بقية أنحاء العالم، ولن يكون لدينا الأمل في فهم هذه المنازعات لو أننــا افترضنا مقدما أن التعددية الثقافية تدور حول الرموز فقط.

وهناك ســوء فهم ثالث محتمــل يتعلق بالرابطة بــين التعددية الثقافية الليبرالية وبناء الدولة القومية، ولقد سبق أن ذكرت أن التعددية الثقافية، في جميع أشــكالها المختلفة، تتضمن رفض النماذج القديمة للقومية المتجانسة. وربمــا افترض المرء أن التعددية الثقافية والقوميــة من ألد الأعداء، وأنهما أيديولوجيتان متناقضتان، وأن مســاندة إحداهما تستتبع نبذ الأخرى، وبناء علــى هذه النظرة فــإن محصلة العلاقة بين سياســات التعدديــة الثقافية وسياسات بناء الدولة القومية تكون صفرا، إلى درجة أن التعددية الثقافية لا يمكن أن تضرب بجذورها إلا في الدولة وفي المجتمع «ما بعد القومية». أما

الواقع فهو أن هذا النوع من التعددية الثقافية الذي انبثق في الغرب قد حوّل بناء الدولـــة القومية لكنه لم يحل محلها. ولقد واصلت جميع البلاد الغربية تبني عدد من السياســـات لغـــرس الهويات القومية والـــولاءات، من ضمنها التعليم الإجباري للغة القومية والتاريخ والمؤسســـات في المدارس، واختبارات اللغـــة للمواطنة، وتمويل أجهزة الإعلام القومية، والمتاحف، وانتشـــار الرموز الوطنية، والإعلام، والأناشـــيد الوطنية، والإجازات، هذا إذا شـــئنا أن نذكر أمثلـــة قليلة فقط، ويصدق ذلك على البلاد ذات التوجه القوي نحو التعددية الثقافية في القائمـــة التي ذكرتها من قبل، كما في البلاد التي قامت ببعض التحـــول الطفيف - إذ كان هنـــاك تحول على الإطـــلاق - إلى الاتجاه نحو التعددية الثقافية، وحيثما كان هناك تبن لسياســـات التعددية الثقافية، فإن هذا التحول يعمل على استكمال وتشكيل سياسة بناء الدولة القومية بحيث لا تهمش الأخيرة الأقليات، على سبيل المثال، عن طريق ضمان ألا تعمل سياسة بنـــاء الدولـــة القومية على اســـتبعاد الغربـــاء Metics، وجماعات الطوائف العرقية المغلقة، أو الاســـتيعاب القـــوي للمهاجرين، أو تقويض الحكم الذاتي للأقليات القومية والســـكان الأصليين، في تلـــك البلاد الغربية التي تحركت بقوة في اتجاه التعددية الثقافية، فإن المنظور الذي ســـوف ينتج من الأفضل أن نصفه بأنه منظور تختلط فيه أقوى أشـــكال بناء الدولة القومية وتندمج مع أقوى أشكال حقوق الأقليات.

لذلك، فإن تقديري لقوة التعددية الثقافية في البلدان المختلفة لا يتتبع مدى رفـــض هذه البلدان لبنـــاء الدولة القومية، وإنمـــا يتتبع مدى تحول عملية بناء القومية إلى اتجاه أكثر تعددية. ومن هذه الزاوية، فإن تصوري للاختلافـــات بين التعددية الثقافيـــة «القوية» و«المتوســـطة» و«الضعيفة» يختلف عن الطريقة التي تســـتخدم أحيانا هذه المصطلحات، ويميز ديفيد ميللر على سبيل المثال بين الأشكال القوية والأشكال الضعيفة من التعددية الثقافية، حيث أطلق عليها «راديكالية» و«معتدلة». لكن من وجهة نظره فإن التعدديـــة الثقافية الراديكالية تتضمن الالتـــزام بالتكيف مع الأقليات من دون مســـاندة الوحدة مع (أو الولاء لـ) المجتمع السياســـي والدولة الكبرى (ميللر، 1993، الفصـــل الخامس، 2000، ص 105 و106، 2006)، فهو

يميز هذا الشـــكل من التعددية المعتدلة الذي يجمع بين التعددية الثقافية وبين سياســـات بناء الدولة القومية التي تســـعى إلى زرع الهوية السياسية والولاء السياسي، فالتعددية الثقافية المعتدلة في السياق البريطاني، على ســـبيل المثال، تفيد المواطنين بأن هناك طرقا شـــرعية مختلفة لكي يكون المرء بريطانيا، وأن كونـــك بريطانيا لا يتناقض مع التعبير العام، والتكيف مع الهويات الأخرى بما في ذلك «كونك مسلما» أو «كونك اسكتلنديا»، في حين أن التعددية الثقافية الراديكالية تعفي أو تعوق الأقليات عن تبني هذه الهوية السياسية ذات العرقية الشاملة والتناسق العالي.

هذه التفرقة بين التعددية الثقافية المعتدلة والراديكالية (المتطرفة) ربما تكون مفيدة بالنســـبة إلى بعض الأغراض التحليلية، لكن جميع الأشـــكال التعدديـــة الثقافية الموجودة في الواقع فـــي الديموقراطيات الغربية تعتبر «معتدلـــة» بالمعنى الذي ذكره ميللر، وتعمل على تحويل شـــكل بناء الدولة القوميـــة بدلا من رفضه، فلـــم يحدث أن تخلـــت ديموقراطية غربية عن سياســـات بناء الدولة القومية، سواء في مجال اللغات الرسمية أو المناهج الأساســـية في المدارس، ومتطلبات الحصول على الجنسية، ورموز الدولة، وأجهزة الإعلام وما إلى ذلك، غير أن سياســـات بنـــاء الدولة القومية قد تم تأهيلها وتحويلها بوســـاطة سياســـات التعددية الثقافية وذلك بدرجات مختلفة في البلدان المختلفة [20].

لذلـــك، فإن ما نراه في «العالم الواقعـــي للديموقراطية الليبرالية» هو جدل معقـــد لبناء الدولة القومية (مطالب الدولة بالنســـبة إلى الأقليات) وحقوق الأقلية (مطالب الأقلية بالنســـبة إلى الدولـــة)، وليس الخيار بين القومية والتعددية الثقافية، بل بين مجموعة من السياســـات المختلفة التي تجمـــع بين الطموحات الثابتة والحاجـــات العملية إلى بناء الدولة القومية والمطالب الثابتة بشكل مساوٍ للتكيف مع التنوع [21].

باختصار، فـــإن التعددية الثقافية الليبرالية هـــي ظاهرة أكثر تعقيدا ممـــا يعرفه كثير من الناس، وهي ليســـت مبدأ واحدا أو سياســـة واحدة، وإنما هي مظلة لأســـاليب تختلف بشـــكل كبير مـــن مجموعة إلى أخرى. وكل واحد من هذه الأســـاليب هو نفسه متعدد الأبعاد، فهو يدمج عناصر

اقتصادية وسياســية وثقافية معا بطرق مختلفة، ولكل منها أيضا حلقاته المعقدة بسياســات وتطبيقات بناء الدولة القومية، وهناك ميل طبيعي إلى تبســيط هذا التعقيد ورد التعددية الثقافية إلى مبــدأ أو بُعد واحد، كما لو كانت المســألة كلها تدور حول «حماية التراث الثقافي المعرض للخطر»، أو لـــ «تصحيح أوضاع الهويات الموصومة»، أو لـ «رفض القومية»، لكننا في حاجة إلى تجنب هذه الافتراضات السابقة المبسطة، ولكي نفحص، بذهن مفتوح أكثر، الطريقة التي ظهرت من خلالها هذه السياسات المختلفة، وما الذي كانت تنوي إنجازه، وكيف تطبق من الناحية العملية.

* * *

لقد حاولت في هذا الفصل أن ألخص بعض الأشكال الرئيسية للتعددية الثقافية الليبرالية في الغرب، ولم أوضح برغم ذلك كيف هي «حرة» (ليبرالية) بأي معنى بعيدا عن كونها ظهرت داخل إطار عمل الديموقراطيات الليبرالية الغربية، ولتوضيح ذلك فإن الأمر يتطلب فحص طبيعة الحراك الذي أظهر هذه الإصلاحات، والتأثيرات الفعلية (مقصودة وغير مقصودة) الناتجة من تبنيها، وهذا هو هدفي في الفصلين القادمين.

لقد ذهب المدافعون عن هــذه الإصلاحات إلى أنها تحتاج إلى التغلب على أشكال الاســتبعاد والوصمات المتأصلة، ومســاعدة الديموقراطيات الغربيــة لتصبــح أكثر حرية، وأكثــر عدالة، بل أن تكــون مجتمعات أكثر ديموقراطية، وعلى أســاس هذا الفهم أعلنــت المنظمات الدولية نظريات «وأفضل الممارســات العمليــة» للتعددية الثقافية الحــرة كنموذج للبلدان الأخــرى، وإني لآمل أن أبين أنه مع وجــود قواعد جيدة للدفاع عن الفهم المتفائل بشــأن آثار التعدديــة الثقافية الليبرالية فإن هناك أيضا أسســا للتردد بشأن إمكان تصديرها إلى الدول الأخرى.

4

أصـــول الـتـعـدديـة الثقافية الليبرالية المصادر والشروط المسبقة

لم تنشـــأ التعددية الثقافية الليبرالية من فـــراغ، بل بُنيت عبر الزمـــن، اعتمادا على عدة مصادر وظروف سهلت وجودها ومكنتهـــا من أن تشـــق طريقها مما أطلق عليـــه جـــون كينغـــدون John Kingdon (العام 1997) «سياسة الشوربة البدائية». وتحتـــاج أي مجهـــودات جـــادة لمســـاندة التعدديـــة الثقافية إلى الانتبـــاه إلى هذه المصادر والشروط المسبقة. ومع ذلك فمن المدهش أننا نعرف القليل عنها.

إحـــدى المشـــكلات هـــي أن كثيرا من الكتابـــات التـــي كتبت في هـــذا الموضوع تعاني «القوميـــة المنهجية» (2002 ويمر

«تسليما بالاختلافات العميقة بين التأويلات الليبرالية والمحافظة للتعددية الثقافية، فمن المهم تحديد أي هذين الاتجاهين يدعم في الواقع التحولات الحديثة نحو التعددية الثقافية في الغرب»

المؤلف

وغليك شيلر). عند تفسير ظهور سياسات التعددية الثقافية يميل الشراح والمفسرون إلى التركيز على بلد معين، ثم اعتمادا على الوقائع التي تخص ذلك البلد، مثل شخصية معينة، أو بعض الأحداث الكبرى، واستراتيجيات منظمات وأحزاب سياسية معينة، وطبيعة النظام الانتخابي، وما إلى ذلك. ولا شك في أن هذه العوامل مهمة في تفسير تفصيلات الحالة الجزئية الخاصة، لكن لا نكاد نعترف بالطبيعة النافذة في الاتجاه نحو التعددية الثقافية حتى يبدو واضحا أن التفسير الرئيسي يكمن في القوى والديناميكيات الموجودة في كثير من الديموقراطيات الغربية، وليست عوامل خاصة ببلدان معينة. ولابد أن تكون هناك أسباب كامنة تفسر لنا لماذا يتحرك مثل هذا العدد الكبير من الديموقراطيات الغربية في اتجاهات مماثلة، برغم اختلاف أنظمتها الحزبية والانتخابية. لكي نبسط الأمر، نحن في حاجة إلى أن نفسر في آن معا لماذا أصبح هذا الكم الكبير من جماعات الأقليات حازما أكثر في مطالباته الحقوقية، ولماذا أصبح هذا الكم الكبير من البلاد على استعداد لتقبل هذه المطالبات؟

ولست أعتقد أن لدينا فهما واضحا لمثل هذه الأسباب الكامنة. لكني سوف أحاول في هذا الفصل أن أتعرف على العوامل التي جعلت الاتجاه نحو تكيف أعظم مع التنوع الثقافي العرقي ممكنا، بل ربما ضروريا، في الغرب.

وسوف أبدأ بالعامل الأيديولوجي الأكثر أهمية، وعلى وجه التحديد ظهور ثقافة حقوق الإنسان وما نتج عنها من نقض لشرعية السلطات العرقية والعنصرية. كما سوف أحاول أن أبين أن المثل العليا لحقوق الإنسان لم تساعد في إلهام وتبرير قضايا التعددية الثقافية فقط، لكنها أثرت كذلك بقوة في الطريقة التي تشكلت بها هذه القضايا، بتوجيهها وتشذيبها لكي تتوافق مع قيم ومعايير حقوق الإنسان الدولية.

وفي ذلك مفارقة واضحة. كما رأينا في الفصل الثاني، عندما بدأ تقنين معايير حقوق الإنسان من قبل الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، كان ينظر إليها تحديدا على أنها بديل للنظام الداخلي للحرب فيما يتعلق بحقوق الأقليات، بحيث تجعل الأخيرة غير ضرورية. ولعشرات السنين بعد

الحرب العالمية الثانية انتشـرت فكرة أن حقوق الإنسان حلت محل حقوق الأقليات. غير أن ثورة حقوق الإنسان أطلقت مجموعة من الأفكار المتعلقة بالمساواة العرقية والعنصرية، ومجموعة من الحركات السياسية الرافضة للهيراركية العرقية والعنصرية، ما أدى بصورة طبيعية إلى الكفاح المعاصر من أجل التعدديـة الثقافية وحقوق الأقليات. وعلـى خلاف الأفكار التي سـادت في أثناء الحرب عن حماية الأقليات، فإن حقوق الأقليات في هذا الكفاح المعاصر مغزولة بشكل متين بالمثل العليا لحقوق الإنسان. لقد أثبت النموذج الناتج عـن التعددية الثقافية أنه وعاء جـاذب لتحويل العلاقات التاريخية للهيراركية والعداء إلى علاقات مواطنة ديموقراطية.

لكن المثل الأعلى الأخلاقي الجاذب والقوي، نادرا ما يكون كافيا لتكوين إجماع حول إصلاحات سياسـية محددة، ومن ثم فسوف أنظر كذلك في بعض المبررات الأكثر فطنة واسـتراتيجية، التي جعلت الجماعات والدول المسـيطرة على اسـتعداد لدعم أو علـى الأقل القبـول بتبني إصلاحات التعددية الثقافية. وذلك يشمل تغيرات في وضع الأمن السياسي الجغرافي في الديموقراطيات الغربية، وتغيرات في طبيعة الاقتصاد العالمي.

وليـس ثمة طريقة لتحديـد الوزن الحقيقي للمبـررات المبدئية لتبني التعدديـة الثقافية، إذا ما قورنـت بالمبررات الأكثر اسـتراتيجية. ولكني أعتقـد أن كلا منهمـا في الواقع مـارس دورا حيويا في ظهـور التعددية الثقافية في الغـرب، وأن كلا منهما ضروري ومهم لتقييم الآمال من أجل انتشارها حول العالم.

ثورة حقوق الإنسان بوصفها إلهاما

العامل الأول الذي يحتاج إلى أن ننظر فيه هو ثورة حقوق الإنسان. إن المثل العليا لحقوق الإنسان هي ما ألهم وقيد في الوقت نفسه تبني التعددية الثقافيـة الليبرالية. والواقع أن الاتجاه نحو التعددية الثقافية الليبرالية لا يمكن فهمه إلا على أنه مرحلة جديدة في العمل التدريجي لتحقيق منطق حقوق الإنسان، لاسيما منطق مساواة البشر، كأفراد وشعوب في آن معا.

ومـع تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسـان في العـام 1948، رفض

النظـــام العالمي، على نحو قاطع، الأفــكار القديمة عن الهيراركية العرقية أو العنصريـــة، التي أعطت بعض الناس أفضليـــة على بعضهم الآخر (*)، وبالتالي الحق في أن يحكموهم. ومن الأهمية بمكان أن نتذكر النزاع الذي دار حول فكرة المساواة البشرية.. ففي العام 1919 عندما اقترحت اليابان إضافة جملة حول المســـاواة العرقية إلى ميثاق عصبة الأمم، ســـرعان ما رفضت الاقتراح الولايات المتحدة، وكنـــدا، وقوى غربية أخرى (ماكميلان 2001 ص 316 - 321). والواقـــع أن المزاعـــم حول هيراركية الشـــعوب كانت مقبولة على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا حتى الحرب العالمية الثانية، عندما أســـقطتها سياسات هتلر المتطرفة الدموية. ولقد قام نظام الاســـتعمار بأسره على زعم الهيراركية بين الشعوب؛ ولقد كان هذا الزعم هو الأســـاس الواضح لكل من السياسات الداخلية والقانون الدولي خلال القرن التاســـع عشـــر والنصف الأول من القرن العشـــرين (وذلك يشـــمل قوانـــين الهجرة المبنية على الإقصـــاء العنصري، والتي وجدت في كل دول العالم الجديد التي سبق ذكرها في الفصل السابق). وباختصار، ففي فترة مـــا قبل الحرب العالمية الثانية، كانـــت «العنصرية في أنحاء العالم مقبولة اجتماعيا على نطاق واسع، ومدعومة سياسيا، ومسنودة اقتصاديا، ومبررة ثقافيا، ومتغاضى عنها قانونيا (لورين العام 1996، ص 144).

لكن منذ العام 1948 أصبحنا نعيش في عالم لا جدال فيه حول فكرة المساواة البشـــرية، على الأقل رسميا، ولقد ولد ذلك سلسلة من الحركات السياســـية التي استهدفت نقض الحضور الباقي والآثار الثابتة للهيراركية العنصرية والعرقية القديمة. (كما ألهمت الحركات لنقض أنواع أخرى من الهيراركية، مثل الجنس Gender، والإعاقة والتوجهات الجنسية).

أمـــا فيما يتعلق بالهيراركيـــة العنصرية والعرقية، ففي اســـتطاعتنا أن نتعـــرف على تسلســـل لهذه الحركات. كان أولها التحرر من الاســـتعمار من نحو العام 1948 وحتى العام 1966، بعض البلدان الغربية التي وقعت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم تكن تعتقد أن التصديق على مبدأ مساواة

(*) الهيراركية.. Hierearchy أو التصاعدية جعل الناس أو الموجودات مراتب يعلو بعضها على بعض ويتحكم الأعلى في الأدنى، وهي فكرة يونانية قديمة كانت بارزة جدا في فلسفة أرسطو ثم ظهرت في كهنوت العصور الوسطى في مراتب الكهنوت ثم في عصر الإقطاع... إلخ [المترجم].

الشعوب سـيتطلب منها التخلي عن مسـتعمراتها (مثل: فرنسا، وإسبانيا، والبرتغال). غير أن هذا الموقف لم يكن قابلا للاستمرار، فأصبحت الرابطة بين المساواة والتحرر من الاستعمار واضحة في قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 1514 لسنة 1960 بشأن التحرر من الاستعمار.

وكانـت المرحلة الثانية إلغاء التفرقـة العنصرية، منذ نحو العام 1955 حتى العام 1965، التي بدأت بنضال الأمريكيين الأفارقة من أجل الحقوق المدنيـة، كمـا ألهمها إلى حد مـا النضال من أجل التحرر من الاسـتعمار[1]. وعندمـا وقعت الولايات المتحدة الأمريكية على الإعلان العالمي لحقوق الإنسـان في العام 1948، لـم يكن هناك اعتقاد بأن ذلك سـوف يتطلب التخلـي عن قوانين التفرقة العنصرية. غيـر أن هذا الموقف أيضا لم يكن قابـلا للاسـتمرار، وأصبحت الرابطة بين المسـاواة والتفرقـة العنصرية واضحة في اتفاقية القضاء على جميع أشـكال التمييز العنصري في الأمم المتحدة في العام 1965.

وبالتالي، فقد ألهم نضال الأمريكيين الأفارقة من أجل الحقوق المدنية الجماعـات الثقافية العرقيـة الخاضعة تاريخيا في جميـع أنحاء العالم أن تتخـذ أسـاليبها الخاصة للكفـاح ضد الحضور الباقـي للهيراركيات العرقية والعنصرية. وفي اسـتطاعتنا أن نرى ذلك في الطريقة التي تبنى بها السـكان الأصليون مقولة «القوة الحمراء»، أو في الطريقة التي كانت تطلـق بها الأقليات القومية (مثل الكويبيكويـون في كندا، والكاثوليك في إيرلندا الشـمالية) على نفسها اسم «الزنوج البيض» (فالييريز 1971)، أو الطريقـة التي تبنى بها المهاجرون الكاريبيـون إلى المملكة المتحدة خطاب واسـتراتيجيات الأمريكيـين السـود القانونية. ولقد تأثـرت جميع هذه الحـركات بعمق بالأفكار الأمريكية عن ليبرالية الحقوق المدنية، والتزامها بالدفاع عن المساواة للأقليات المظلومة والموصومة.

ومـع ذلك، مع انتشـار ليبرالية الحقـوق المدنية، كان لابـد من تبني التحديات الفعلية التي تواجه أنواعا مختلفة من الأقليات في جميع أنحاء العالم. فبالنسـبة إلـى المنظرين الأمريكيين، فقد كان تفسـير أفكار مثل «الحقوق المدنية» و«المسـاواة» من خلال منظـور معارضة التفرقة بصفة

عامـــة، ومحاربة التفرقـــة العنصرية بصفة خاصة. أما بالنســـبة لأغلبية المنظرين الأمريكيين فإن نوعية الحقوق التي لابد لليبرالية الحقوق المدنية من الدفاع عنها هي من ثم حقوق المواطنة التي لا تمايز فيها داخل الدولة المدنية، التي تعلو على الفوارق العرقية والعنصرية والدينية.

ومع ذلك، ففي معظم البلدان تختلف ظروف الأقليات عن ظروف الأفارقة الأمريـــكان، ومن ثم تختلف كذلك الحقوق المدنية والسياســـية التي يحتاجون إليها. فالأفارقة الأمريكان كانوا يعانون التفرقة برغم إرادتهم، فقط بســـبب جنســـهم، فقد استبعدوا من المؤسسات العامة وحرموا من الفرص التي كثيرا ما رغبوا فيها، غير أن كثيرا من الأقليات كانت في الوضع المضاد: فقد جرى احتواؤهم برغـــم إرادتهم، وجُردوا من لغتهم الأصلية، ومن ثقافتهم الخاصة، ومن مؤسســـات الحكـــم الذاتي. كما عانوا الاضطهاد مـــن جانب مواطنيهم، الذين أنكروا أن تكون لهم حقوق مدنية، وذلك بمســـاندة الأغلبية المتحمســـة على أســـاس دونيتهـــم أو تخلفهم. ومن ثم فقد احتاجـــوا كذلك إلى الحماية من الأغلبية. غير أن الشـــكل الذي اتخذته هذه الحماية لم يكن ضد التفرقة العنصريـــة أو التمايـــز في المواطنة فقط، بل الســـعي إلى حقـــوق جماعات الأقليـــات المختلفة. ففي كندا، على ســـبيل المثال، يشـــمل ذلك الحكم الذاتي الإقليمي وثنائية اللغة (بالنســـبة للكيوبيكيـــين Quebecois)، وقضايا الأرض ومعاهدة الحقوق (بالنسبة للسكان الأصليين)، وأنواعا مختلفة من التكيف مع التعددية الثقافية (بالنسبة إلى الجماعات العرقية وجماعات المهاجرين) [2].

وفـــي اعتقادي أن النضال من أجل حقوق الأقليـــات المختلفة لابد من فهمه على أنه تكيف محلي مع ليبرالية الحقوق المدنية، وهو بالتالي مرحلة جديدة في الكشف عن ثورة حقوق الإنسان. وكما أن التحرر من الاستعمار ألهـــم النضال من أجل إلغاء التفرقة العنصريـــة، كذلك فإن إلغاء التفرقة العنصرية ألهم النضال من أجل حقوق الأقليات والتعددية الثقافية. وهذه المرحلـــة الثالثة ألهمتها ليبرالية الحقوق المدنيـــة الخاصة بالمرحلة الثانية (وكذلـــك النضـــال للتحرر من الاســـتعمار في المرحلة الأولى)، وتشـــترك معها في الالتـــزام بالنضال ضد الهيراركية العرقية والعنصرية، وتســـعى إلـــى تطبيق هـــذا الالتزام بفاعلية أكثـــر على النطاق الفعلي للاســـتبعاد

والوصمات والمظالم الموجودة في الديموقراطيات الغربية، قلة من البلدان التي وقَّعت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، توقعت أن المصادقة على مبدأ المساواة بين الشعوب ستتطلب قبول معايير التعددية الثقافية وحقوق الأقليات. غير أن هذا الموقف كذلك أصبح غير قابل للاستمرار، وأصبحت الرابطة بين المساواة والتعددية الثقافية صريحة وواضحة في إعلان الأمم المتحدة في العام 1992 لحقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية.

في كل تلك المراحل الثلاث من النضال ضد الهيراركية العرقية والعنصرية، لم تكن للتغيير في القانون الدولي ذي التأثير الضئيل في حياة معظم الناس اليومية أهمية في حد ذاته. إن التغير الحقيقي هو ما حدث في وعي الناس. حيث يطالب أعضاء الجماعات الثانوية الخاضعة تاريخيا اليوم بالمساواة، يطالبون بها بوصفها حقا لهم. فهم يعتقدون أنهم يستحقون المساواة، وأنهم يستحقونها الآن، وليس في مستقبل بعيد غير منظور.

وهذا النوع من الوعي بالحقوق أصبح سمة من سمات الحداثة، حتى أصبح من الصعب علينا أن نتخيل أنه لم يكن موجودا دائما. ولكن إذا فحصنا السجلات التاريخية، لوجدنا أن الأقليات في الماضي قد بررت قضاياها غالبا لا بالرجوع إلى المساواة أو حقوق الإنسان، بل بالتوسل إلى كرم الحكام بإسباغ «الامتيازات»، التي كانت كثيرا ما تقدم مقابل ولاءات وخدمات سابقة. (شويتاي 2003). أما اليوم فقد أصبح للجماعات حس قوي بحقها في المساواة كحق إنساني أساسي، وليس تفضلا أو إحسانا، وأصبحوا يضيقون ذرعا بأي مظهر عالق من مظاهر الهيراركيات [(3)].

وليس ثمة إجماع، بالطبع، حول ما تعنيه كلمة «المساواة» (في المقابل، ليس هناك اتفاق حول أنواع الأفعال أو الممارسات التي تعتبر شواهد على «الهيراركية»). فالذين يوافقون على المبدأ العام للمساواة بين الشعوب قد لا يوافقون على متى تكون ثنائية اللغة الرسمية مطلوبة على سبيل المثال، أو المشاركة في السلطة أو التكيف الديني. لكن لا يمكن أن يكون هناك شك في أن الديموقراطية الغربية ميزت - تاريخيا - جماعة قومية معينة

على غيرها من الجماعات الأخرى التي خضعت للاستيعاب أو الاستبعاد. ولقد انعكست هذه الهيراركية التاريخية على مدى واسع من السياسات والمؤسسات، من المدارس ورموز الدولة إلى سياسات تتعلق باللغة، والهجرة، ووسائل الإعلام، والمواطنة، ومقاسمة السلطات، والنظم الانتخابية. وما دام أنه في استطاعة قادة الجماعات غير المسيطرة التعرف على (أو تصور) مظاهر هذه الهيراركيات التاريخية، فإنهم سيكونون قادرين على جلب الوعي القوي بالحقوق لأعضائها.

ثورة حقوق الإنسان بوصفها قيدا

وثورة حقوق الإنسان مهمة من ناحية أخرى. فهي تقيد، كما أنها تلهم السعي إلى التعددية الثقافية، ووظيفة التقييد تلك تساعد في تفسير السبب الذي جعل الدول والجماعات المسيطرة على استعداد أكثر لقبول قضايا ومطالب الأقلية، إذ ليس من المتوقع أن تقبل الدول الأشكال القوية من حقوق الأقلية، ما دامت تخشى أن يؤدي هذا القبول إلى جُزر من الطغيان المحلي، داخل حدود الدولة الديموقراطية. فاحتمال ظفر إصلاحات التعددية الثقافية بدعم شعبي يعتمد - بشكل قوي - على الثقة بأن هذه الإصلاحات لن تعرض حقوق الإنسان والقيم الليبرالية الديموقراطية للخطر، من هنا كانت لثورة الحقوق الإنسانية وظيفتان. فلو كانت ساعدت في إلهام الأقليات للدفع بالتعددية الثقافية، فمن الصواب - كذلك أن نقول إن ثورة حقوق الإنسان حددت الطريقة التي صاغت بها الأقليات حقوقها. والواقع أن ثورة حقوق الإنسان سلاح ذو حدين. فهي من ناحية خلقت مساحة سياسية للجماعات العرقية الثقافية لمعارضة الهيراركيات الموروثة. لكنها من ناحية أخرى تلزم الجماعات بأن تطرح قضاياها بلغة محددة جدا، هي لغة حقوق الإنسان، ليبرالية الحقوق المدنية، والدستورية الديموقراطية، مع ضمان المساواة بين الجنسين، والحرية الدينية، وعدم التفرقة العنصرية، وحقوق المثليين، وما إلى ذلك. وفي استطاعة قادة الأقليات أن يلجأوا إلى المثل العليا للتعددية الثقافية الليبرالية لتحدي استبعادهم التاريخي، وتبعيتهم التاريخية، غير أن هذه المثل ذاتها تفرض عليهم واجبا هو العدل، والتسامح والاشتمال.

وبالطبع، فحقيقة أن جماعات الأقلية تطرح قضاياها بلغة حقوق الإنسان والدستورية الليبرالية لا تكفي وحدها لتوليد الثقة بأن هذه القيم سوف يُتمَسك بها. وربما يكون استخدام هذه اللغة مجرد طريقة استراتيجية يجري تبنيها فقط للاستهلاك العام. فربما أراد القادة التقليديون لجماعة الأقلية أن يعارضوا تبعيتهم للجماعة المسيطرة، في حين يبقى لديهم الأمل أن يظلوا محتفظين بسيطرتهم على النساء، والأقليات الدينية، والمهاجرين، وجماعات الطوائف الدنيا.

وعلى ذلك فإن السؤال هو: هل هذه القيم سوف تُحتَرم عمليا؟ في الديموقراطيات الغربية الراسخة، هناك مبررات جيدة للثقة بتحقيق هذه النتيجة، وتنشأ هذه الثقة من مصدرين:

1 - وجود آلية قانونية قوية لحماية حقوق الإنسان.

2 - وجود إجماع على القيم الديموقراطية الليبرالية يخترق الخطوط العرقية.

وإذا ذكرنا ذلك بطريقة مبسطة، قلنا إنه ليس ثمة مجال قانوني للأقليات لكي يتخلوا عن معايير حقوق الإنسان باسم التعددية الثقافية، وبالنسبة إلى معظم الأقليات، ليس ثمة رغبة في أن يفعلوا ذلك.

ومن وجهة النظر القانونية، فإن سياسات التعددية الثقافية تعمل داخل الإطار الأوسع للدستورية الليبرالية، وبالتالي فإن السلطات الموكلة إلى مؤسسات الأقليات تخضع تماما لنفس المعايير العامة لاحترام حقوق الإنسان والحريات المدنية كأي مؤسسة عامة أخرى. والواقع أنه في كل حالة من حالات الفدراليات المتعددة القومية - في الغرب على سبيل المثال - تخضع الحكومات الثانوية للضغوط الدستورية نفسها التي تخضع لها الحكومة المركزية، وبالتالي ليس لديها القدرة القانونية التي تمكنها من تقييد الحريات الفردية باسم المحافظة على الأصالة الثقافية والعقيدة الدينية، أو النقاء العنصري [4]، وهي في كثير من الحالات تخضع أيضا لرقابة حقوق الإنسان المحلية والدولية، وبصفة عامة أكثر فهي تتكامل في نسيج كثيف من آليات حماية الحقوق (بما في ذلك المحاكم الدستورية،

ولجان حقوق الإنسان، ودواوين المظالم... إلخ). وللشعوب التي تعيش في كيانات مستقلة في اسكتلندا، وكتالونيا، وكيوبك بعض أكثر النظم تقدما في العالم بالنسبة إلى حماية حقوق الإنسان.

ليس فقط أنه من المستحيل بالنسبة للأقليات في الغرب أن تقيم جزرا من الحكم غير الليبرالي، بل يتبين لنا في كثير من الحالات أن الأقليات لا تأمل ذلك، ففي حالات الأقليات القومية، على سبيل المثال، على نحو ما سنرى في الفصل القادم، فإن كل الشواهد تدل على أن أعضاء الأقليات القومية ملتزمون بقوة بقيم الديموقراطية الليبرالية كأعضاء الجماعات المسيطرة، إن لم يكن أكثر، وذلك يزيل أحد المخاوف الرئيسية الموجودة لدى الجماعات المسيطرة من الحكم الذاتي عند الأقلية، وفي أجزاء كثيرة من العالم هناك خوف من أن الأقليات القومية أو السكان الأصليين بمجرد أن يحصلوا على سلطة الحكم الذاتي فإنهم قد يستخدمونها في اضطهاد، ونزع ملكية، وطرد، بل حتى قتل كل من لا ينتمي إلى جماعة الأقلية. أما في الديموقراطيات الغربية الراسخة، فلا يمثل ذلك قضية، فليس ثمة خوف من أن تقوم جماعات الحكم الذاتي باستخدام سلطتها في إقامة جزر من الطغيان أو الحكم الديني. وبصفة خاصة أكثر ليس ثمة خوف من أن يخضع أعضاء الجماعة المسيطرة، ممن يعيشون على أرض الحكم الذاتي للأقلية، للاضطهاد أو الطرد. فالحقوق الإنسانية للإنجليز المقيمين في اسكتلندا محمية بقوة، ليس فقط بواسطة القانون الدستوري الاسكتلندي، بل أيضا بواسطة القانون الأوروبي، وسوف يصدق ذلك حتى لو انفصلت اسكتلندا عن بريطانيا. وكذلك الحقوق الإنسانية للمواطنين الإنجليز الكنديين المقيمين في كيوبك Quebec. والمقيمون القشتاليون في قشتاليا (في وسط إسبانيا) محميون تماما، أيا كان ما ينتهي إليه الوضع السياسي لكيوبك أو قشتاليا.

هناك بالطبع شطحات غير ليبرالية داخل حركات الأقليات القومية - خذ مثلا الأجنحة العنصرية والمعادية للهجرة للقوميتين الباسكية (في جبال البرانس) والفلمنكية Flemish (في شمال بلجيكا) - كما أن هناك مثل ذلك داخل الجماعات المسيطرة تاريخيا، بل إن مستوى المساندة للقيم

الديموقراطية الليبرالية داخل بعض الجماعات المهاجرة والسكان الأصليين هو موضع نزاع كبير. وهناك دائما مخاطرة أن تقوم العناصر غير الليبرالية، بالاستيلاء على المؤسسات والبرامج القائمة باسم التعددية الثقافية الليبرالية، وسوف أعود إلى مناقشة هذه المخاطرة في الفصل القادم، عندما أناقش كيف ينبغي علينا تقييم التعددية الثقافية الليبرالية من الناحية العملية. غير أن تبني التعددية الثقافية الليبرالية يعتمد على ما أطلقت عليه نانسي روزنبلم «التوقع الليبرالي» (N.Rosenblum 1998: 55) - أعني توقع وانتظار أن تنمو القيم الديموقراطية الليبرالية مع الوقت وتضرب بجذورها بقوة عبر الخطوط العنصرية والعرقية والدينية داخل جماعات الأقليات وجماعات الأغلبية في آن معا، وأن تكون هناك في الوقت نفسه آليات قوية ومتينة لتأمين وضمان ألا يتم الاستيلاء على سياسات التعددية الثقافية ومؤسساتها، واستغلالها لأغراض غير ليبرالية.

إن هذا التوقع الليبرالي يعتمد، من ناحية، على افتراض أن المبادئ والبنية العامة للديموقراطية الليبرالية تمارس لونا من الشد والجذب على معتقدات وممارسات الجماعات الدينية والعرقية. (غالستون 1991 ص 292). وكما لاحظت روزنبلم Rosenblum فإن تشبيه «الجذب والشد»، وهو قوة منتشرة وإن كانت غير مرئية، يخفي أكثر مما يكشف عمل الآليات الفعلي، والواقع أن كثيرا من المناقشات للتوقع الليبرالي تتميز بغموض ما، لكن هناك شواهد كثيرة على أن مثل هذا المسار قد وقع تاريخيا. عندما بدأ الكاثوليك واليهود يفدون إلى الولايات المتحدة لأول مرة في القرن التاسع عشر، فعلى سبيل المثال انتشر اعتقاد راسخ بأن معتقداتهم الأبوية المحافظة أعاقتهم عن اعتناق الديموقراطية الليبرالية ومع ذلك فإن معظم الجماعات الدينية في أميركا أصبحت ليبرالية، وأدخلت بالتدريج معايير الحرية الفردية والتسامح والمساواة بين الجنسين مع مفاهيمهم الخاصة.

وبالمثل، فقد كانت هناك شكوك حول ما إذا كانت الموجات الأولى من المهاجرين إلى الولايات المتحدة وكندا من جنوب أوروبا وشرقها، حيث لم تضرب الديموقراطية الليبرالية بجذورها، قادرة على أن تتشرب القيم الديموقراطية الليبرالية. غير أن هذه الجماعات اليوم تعتبر من أكثر

المدافعين عن المبادئ الدستورية إخلاصا. وبعض الجماعات القومية الثانوية التي راودتها من قبل أيديولوجيات استبدادية مثل الكيوبك Quebec فيما بين الحربين العالميتين قد تحولت إلى الليبرالية بطريقة مثيرة.

هــذه التجارب المبكرة للتوقع الليبرالي ســاعدت - بالفعل - في توليد الثقــة بــأن التعددية الثقافية يمكــن أن تتضمن - بأمــان - داخل حدود الدســتورية الديموقراطية الليبرالية ومعايير حقوق الإنسان. وفي مجتمع تشــرب باقتناعات قوية في هذا التوقع الليبرالي، فإن المواطنين يشعرون بالثقة بأن حقوقهم السياســية والمدنية الأساســية سوف تُحتَرم أيا كانت الطريقة التي تحســم بها قضايا التعدديــة الثقافية. فكيفما حلت قضايا الجماعــات العرقية الثقافية - كيفما تم تبني حقوق اللغة، وحقوق الحكم الذاتي، وحقوق الأرض، وسياســات التعددية الثقافية - فإن الناس يمكن أن يكونوا على يقين بأنهم لن يحرموا من جنســيتهم، أو يتعرضوا للتطهير العرقي، أو للســجن من دون محاكمــة عادلة، أو أن يحرموا من حقهم في حريــة الكلام، أو حق الاجتمــاع، أو حق العبادة. إن الإجمــاع على القيم الديموقراطية الليبرالية يضمن ببســاطة ألا تكون المجادلات حول التكيف مع التنوع مسألة حياة أو موت، وبالتالي، فلن تحارب الجماعات المسيطرة حتى الموت لمقاومة مطالب الأقلية [5].

هذا الدور المزدوج لحقوق الإنســان - كعامل إلهام وعامل مقيد في آن معــا - كان محوريا لتمكين قبول وتبنــي التعددية الثقافية الليبرالية. فقد جعل قضايا الأقليات المظلومة تاريخيا مشــروعة، مــع ذلك أكد لأعضاء الجماعة المسيطرة أنه بغض النظر عن الطريقة التي يُحلُّ بها الجدل حول حقوق الأقليات، فإن حقوق الإنسان الأساسية ستبقى مصونة.

وبهــذه الطريقة يمكــن أن نفهــم التعدديــة الثقافيــة الليبرالية في الغــرب بوصفها عملية في اتجاه «المواطنــة»، برطانة علم الاجتماع. ومن الناحيــة التاريخية فإن التنــوع الثقافي العرقي والديني قد اتســم بعدد مــن الروابط غير الديموقراطية وغيــر الليبرالية - بما في ذلك علاقات القاهر والمقهور والمســتعمر والمستعمَر، والمســتوطنين والسكان الأصليين، والعنصريين وغير العنصريين، والمنحرفين والطبيعيين (أسوياء)، والحلفاء

والأعـــداء، والمتمدينين والمتخلفين، والســـادة والعبيد. وتمثلت مهمة جميع الديموقراطيـــات الليبراليـــة في تحويـــل هذه القائمة مـــن العلاقات غير المتحضرة إلى علاقات خاصة بالمواطنة الديموقراطية الليبرالية، بالنسبة إلى العلاقات الرأســـية بـــين أعضاء الأقليات والدولـــة، وكذلك العلاقات الأفقية بين أعضاء الجماعات المختلفة.

كان من المألوف، في الماضي، أن نزعم أن الطريقة الوحيدة - وربما المثلى - للاشـــتراك في عملية «المواطنة» تلك هي أن نعرض نموذجا واحدا من المواطنة لا يختلف على جميع الأفراد. غير أن التعددية الثقافية الليبرالية بدأت من الزعم بأن هذا التاريخ المركب المعقد يخلق - بالضرورة، وبطريقة مناســـبة - مطالبات عرقية سياسية متفاوتة وفقا للجماعات المختلفة. إن مفتـــاح المواطنة هـــو ألا نكبت هذه القضايا المختلفة، بـــل بالأحرى ننقيها ونضعها في إطار، هو لغة الحقوق الإنسانية، والحريات المدنية، والمسؤولية الديموقراطية [6]، وذلك على وجه الدقة هو ما تســـعى التعددية الثقافية الليبرالية إلى القيام به، بوصفه المرحلة الثالثة في نضال حقوق الإنســـان ضد الهيراركية العرقية والعنصرية.

وفي رأيي أن قبول التعددية الثقافية في الغرب وجاذبيتها كنموذج يمكن أن ينتشر في العالم، يرتبط ارتباطا أساسيا بعملية المواطنة هذه. والفكرة التـــي تقول إن التعددية الثقافيـــة يمكن أن تخدم كوعاء فعال لخلق وتقوية علاقات المواطنـــة الديموقراطية الليبرالية في الـــدول متعددة العرقيات هي موضع نزاع. والواقع أن معظم الشـــراح الذين كتبوا في خمســـينيات وســـتينيات القرن الماضي كانوا سيرفضون هذه الفكرة، خشية أن تؤدي - ببساطة - إلى توليد علاقات العداء أو الهيراركية. ولكن لدينا الآن أربعون سنة من الخبرة في الغرب، مع نماذج متعددة للتعددية الثقافية الليبرالية. وعلى نحو ما سوف أناقش الموضوع في الفصل القادم، فإن هناك شواهد متنامية على أن هذه النماذج يمكنها - في الواقع - القيام بهذه الوظيفة.

وليست التعددية الثقافية هي المثال الوحيد لهذه العملية نحو المواطنة. بل على العكس، فإن ظهور التعددية الثقافية وانتشـــارها في الغرب لا بد مـــن أن يوضعا ضمن العملية الأكثر اتســـاعا للتحرر والديموقراطية التي

ظهرت عبر النطاق الكلي للسياسة الاجتماعية، ابتداء من ستينيات القرن الماضي، على سبيل المثال: الحقوق التحررية المتعلقة بالإنجاب (قوانين الإجهاض ومنع الحمل)، والتحرر في قوانين الطلاق، وإلغاء عقوبة الإعدام، ومنع التمييز الجنسي والديني، وعدم تجريم المثلية الجنسية، من بين إصلاحات كثيرة أخرى، كلها توجهات هدفت إلى إحلال العلاقات غير المدنية القديمة الخاصة بالسيادة وعدم التسامح، بعلاقات جديدة عن المواطنة الديموقراطية. وهذه الإصلاحات وسياستها كانت بدورها تعكس عمليات أوسع من التحرر في المجتمع المدني والرأي العام، مع الإزاحة المثيرة للمواقف المحافظة، والأبوية، والتمييزية مقابل قيم أكثر تحررا ومساواة واستقلالية [7]. وظهور التعددية الثقافية كان أحد الأبعاد لهذا النضال الواسع المدى، لتحرير المجتمع، وتنفيذ المثل العليا لثورة الحقوق الإنسانية ولتحرير الحقوق المدنية.

التعددية الثقافية والتحرر

يجب ألا يكون التفسير الذي قدمته حتى الآن مفاجئا؛ إن مضمون ما قلته هو أن الديموقراطية في الغرب تبنت تصورا ديموقراطيا ليبراليا للتعددية الثقافية. ومن المؤكد أن ذلك هو ما يتوقعه المرء، مما يحجب أي دليل واضح على العكس. ومما تجدر ملاحظته أن قلة من المعلقين كانوا على استعداد لتأمل إمكان أن تكون التعددية الثقافية ظاهرة ديموقراطية ليبرالية، ومقدار الطاقة الذهنية التي بذلت للعثور على أو ابتكار أي عدد من التفسيرات البديلة للأسس العقلية والدوافع الأخلاقية من ورائها.

وكما لاحظت من قبل فقد ذهب بعض المعلقين إلى أن فكرة التعددية الثقافية نفسها تعارض منطق الديموقراطية الليبرالية، وأن التحول نحو الاعتراف بحقوق الجماعات المختلفة يمثل رد فعل ضد التحرر وحقوق الإنسان. ومن هذا المنظور، فإن المرحلتين الأوليين من صراع ما بعد الحرب الهيراركية العرقية والعنصرية - التحرر من الاستعمار وإلغاء التفرقة العنصرية - قد ألهمتا بليبرالية عصر التنوير، غير أن المرحلة الثالثة تمثل انحرافا، ورد فعل ضد ليبرالية الحقوق المدنية.

ولقد اختلف المعلقون حــول الطبيعة الدقيقة لهذا الانحراف؛ فالواقع أن الكتابــات الأكاديمية حافلــة بالنظريات الخياليــة المختلفة حول كيف وأين انطلقت التعدديــة الثقافية من التراث الليبرالي، فذهب بعضهم إلى أن التعدديــة الثقافية قامت على رد فعل ثقافي نســبي ضــد الليبرالية، تضرب بجذورها في الرومانســية الألمانية في القرن التاســع عشر، ويرى فينكيلكروت، على سبيل المثال، أن المرحلتين الأوليين قد تم تصورهما تحت رعايــة ديدرو وفولتير أو كوندروســيه، في حــين أن المرحلة الثالثة قادتها شوفينية هيردر وشبنغلر وتفكيرهما النسبي (فينكيلكروت 1988 ص 54 وص 64). بينما ذهب آخرون إلى أن التعددية الثقافية تقوم على رفض ما بعــد الحداثة والتفكيكية لليبراليــة، هو رفض يضرب بجذوره في المذهب الشــكي عند نيتشــه. ويرى ريتشارد كابوتو، على ســبيل المثال «أن أنصار التعددية الثقافية اتجهوا إلى قبول رفض نيتشــه للعقلانية مع فكرتها عن الحقيقة الكلية والعدالة الشاملة» (كابوتو 2001، ص 164).

وعلــى حين أن هذه التأويلات مألوفة فــي الكتابات الأكاديمية فإنني، ببســاطة، لا أعتقد أن هناك دليلا عليها يمكن تصديقه، على الأقل داخل الديموقراطيــات الغربية، لقد قرأتُ حرفيا المئات مــن البحوث والوثائق السياسية التي كتبها مشاركون مختلفون في شبكات السياسة حول التعددية الثقافية - والحكومات، وجماعات الدفاع المحترفة، والمنظمات الخيرية - وكذلك القوانين الناتجة عن ذلك وقضايا المحاكم، ولم أجد مناقشة واحدة تعبر عن أي تعاطف مع شبنغلر أو نيتشه صراحة أو ضمنا.

وعلى ذلك ففي اســتطاعتنا أن نجد في المناقشات العامة تفسيرا آخر للطريقة التي تشــعبت بها التعددية الثقافية عــن الليبرالية؛ فقد قيل إن التعدديــة الثقافية تــدور حول «الثقافة»، والثقافة (على الأقل في ســياق الجماعــات العرقية) تدور أساســا حول «التراث» المــوروث عن الأجداد، ولذلــك فإن التكيف مع التنوع الثقافي هو أساســا ضــرب من المحافظة علــى «طرق الحياة الموروثة». ويمكن تطوير تلك الفكرة الأساســية بطرق شــتى. ويذهب أحد الأشــكال المألوفة إلى أنه على حين أن بعض درجات التغير الثقافي لا مندوحة عنها، فهناك ممارسات معينة حيوية لـ «أصالة»

أو «استقامة» الثقافة، التي تبتغي حمايتها من التغير. ولقد قيل إن هذه الممارسات «الأصلية» أساسية لهوية الجماعة، ومن ثم فهي أساسية لهوية أعضائها من الأفراد. ويعتقد أن هذه الرابطة بين الثقافة والهوية تكون قوية بصفة خاصة إذا ما كانت الممارسة الثقافية «تقليدية» - أي مغروسة بعمق في تاريخ الشعب، وليست فقط نتيجة لتبن حديث، أو مؤثرات خارجية. ومن هذا المنظور، فإن الحقوق الثقافية وسياسات الاشتمال الثقافي تبدو أنها تستهدف أولا وحصريا حماية مثل هذه الممارسات الثقافية الأصلية من ضغوط التغيير.

من هذا المنظور، تؤوّل قضايا التعددية الثقافية من خلال مجموعة من الأفكار التي ترتبط بالأصالة الثقافية وهوية الجماعة وتُفسَّر «الثقافة» عادة من خلال مجموعة من الممارسات المنفصلة، وتُفضَّل الممارسات «التقليدية» و«الأصيلة»، ويقال إن هذه الممارسات أساسية لهوية الجماعة، ومن ثم لهوية الأعضاء الأفراد، وبالتالي لا بد من التكيف معها وحمايتها عن طريق سياسات التعددية الثقافية.

وهذه نسخة مما أسماه أمارتيا سن «المنظور المجتمعي» أو «المنظور المحافظ» للتعددية الثقافية (UNHDR 2004)، أو ما يمكن أن نطلق عليه نحن ببساطة اسم «المنظور التقليدي»[8]. ولابد من أن يكون واضحا على نحو مباشر، وهذا ما آمله، أن هذا التفسير ليس مختلفا فقط عن، بل يتناقض بوضوح مع، التفسير الليبرالي الذي قدمته. إن النظرة الليبرالية للتعددية الثقافية لا مندوحة عنها قصدا من أن تحول التراث الثقافي للشعب. وهي تتطلب - في آن معا - من الجماعات المسيطرة والجماعات الخاضعة تاريخيا الانخراط في ممارسات جديدة، والدخول في علاقات جديدة، واعتناق مفاهيم وخطابات جديدة، تعمل على تحويل هويات شعب وممارساته.

وربما كان ذلك أكثر وضوحا في حالة الأغلبية القومية المسيطرة تاريخيا في كل بلد، حيث يكون مطلوبا منها التخلي عن أوهامها حول التفوق العنصري، والتنازل عن مطالبها في الملكية الحصرية للدولة، والكف عن محاولات تشكيل المؤسسات العامة في صورتها القومية

الخاصة (البيضاء أو المسيحية غالبا). والواقع أن قدرا كبيرا من مسيرة التعددية الثقافية الطويلة، عبر المؤسسات، يعتمد أساسا على التعرف على ومهاجمة العادات والتقاليد المتأصلة، والرموز التي استبعدت الأقليات تاريخيا ووصمتها بصفات سيئة. ولقد كُتِب كثير مما تطلبه ذلك من تحولات هويات الأغلبية وممارساتها، وما تستطيع أن تخلقه من حركة ارتجاعية مفاجئة (9).

غير أن التعددية الثقافية الليبرالية تستهدف كذلك تحويل وتغيير هويات وممارسات جماعات الأقلية. فلكثير من هذه الجماعات تاريخها الخاص من الأحكام العرقية والعنصرية المبتسرة، ومعاداة السامية، والاستبعاد الجنسي والطائفي، والاستعلاء الديني، والسلطوية السياسية، وهذه الخصائص كلها رفضتها معايير التعددية الثقافية الديموقراطية الحرة وحقوق الأقليات (10). وفضلا عن ذلك، فحتى عندما تخلو الممارسات التقليدية لجماعات الأقلية من هذه الخصائص غير الليبرالية وغير الديموقراطية، فقد تنبثق بعض هذه الممارسات استجابة لتجربة التمييز، ووصمات الإساءة، أو الاستبعاد على أيدي الآخرين، وقد تُفقَد جاذبيتها عندما تبهت التجربة المحفزة في أذهان الناس. وقد طورت بعض جماعات الأقليات نماذج متميزة لمساعدة الذات، والزواج من داخل الجماعة، وحل الصراع داخليا، لأنها مستبعدة، أو تعاني من التمييز، داخل المؤسسات في مجتمع أكبر. وقد تفقد هذه النماذج مبررها عندما تتحطم الهيراركية العنصرية أو العرقية، ويشعر أعضاء الجماعة براحة أكبر في تفاعلهم مع أعضاء الجماعات الأخرى، ويشاركون في مؤسسات الدولة، وبغض النظر عما تضمنه التعددية الثقافية من حماية لطرق الحياة التقليدية لكل من جماعة الأغلبية وجماعات الأقليات، فإنها كذلك تضع تحديات كثيرة أمامها.

وهكذا يتباين التصور الليبرالي للتعددية الثقافية مع التصور التقليدي، فلكل منهما أهداف ومبررات مختلفة.

والواقع أن المنظور التقليدي للتعددية الثقافية من منظور ليبرالي غير مقبول وغير جذاب لأسباب مختلفة (11):

1 - يفترض التصور التقليدي أن الممارسات التقليدية التي تعترف بها الدولة «أزلية» و«أصلية» في الواقع، وقد أوضحت الدراسات مرارا أن ما تسمى الممارسات التقليدية هي حديثة إلى حد ما، وكثيرا ما تكون هي نفسها نتاج تغيرات ثقافية متبادلة مبكرة، بل إنها في بعض الأحيان «مختلقة» من «الصفوة» لجعل موقفها مشروعا [12]. وهكذا نجد أن أفكار «الأصالة الثقافية» أو «النقاء الثقافي» كثيرا ما تكون ساذجة من الناحية الأنثروبولوجية، كما أنها خطرة أيضا من الناحية السياسية، فهي تعني أن هناك شيئا شاذا غير مألوف وغير مقبول بصدد التطور الثقافي والمؤثرات بين الثقافات، بينما هي تغيرات ومؤثرات عادية وضرورية وأساسية لمسار التطور الإنساني. إن الحالة العادية للنشاط الإنساني هي التي يكون فيها تهجين ثقافي، وليس نقاء ثقافي، ولا يمكن الإبقاء على أوهام النقاء الثقافي إلا عن طريق الجماعات بطريقة مصطنعة من التفاعل مع العالم الأكبر، وعن طريق غرس الخوف الرهابي من الآخرين (انظر ولدرون العام 1995. وكوان وآخرين 2001) [13].

2 - يزعم التصور التقليدي أن هناك طريقا موضوعيا أو طريقا محايدا لتحديد أي ممارسات الجماعة تكون «أصيلة». والواقع أن هذه مسألة محل نزاع سياسي داخل الجماعة ذاتها. وكثيرا ما تكون الصفوة المحافظة داخل الجماعة هي التي تدعي أن لها سلطة التفرقة بين ما هو تقليدي وما هو أصيل، وهي بذلك تكبت وتقمع مطالب التغيير التي ينادي بها المصلحون داخل الجماعة، فالممارسات التي قد تكون من الناحية التاريخية متغيرة، ومتطورة ومتنازعا عليها، واختيارية وضرورية للانتماء إلى الجماعة، فقد أعلنت الصفوة المحافظة أنها «مقدسة»، وأنها مسألة خاصة بالالتزام الديني أو الثقافي. إن تفسير التعددية الثقافية على أنها حماية الممارسات التقليدية أو الأصيلة، كان له تأثير مجز للصفوة المحافظة: فقد أعطى السلطة لأولئك الذين زعموا أنهم حراس التقاليد القديمة، ما يعني أن أولئك الذين يرغبون في تحدي هذه التقاليد لن يكونوا أعضاء حقيقيين أو مناسبين في الجماعة (باريل، 2000). وبهذا المعنى فإن التفسير المحافظ للتعددية الثقافية قد يوصف بدقة أكثر، لا لكونه مانحا للحقوق الثقافية

للشـــعب، بل كفارض للواجبات الثقافيـــة - أي واجب المرء للمحافظة على ثقافتـــه، ســـواء أكان المـــرء يرغب في ذلك أم لا - ومن ثـــم كتضيق وليس توسيعا لحرية الفرد.

3 - دعـــوى أنصار التراث بـــأن هناك حقا للمرء فـــي محافظته على تراثه، فســـرها البعض - أكثرهم شهرة الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا (AAA) [*] - بأنها تحول دون فكرة عالمية حقوق الإنسان نفسها. إذ وفقا للتقرير الذي أرسلته الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا إلى الأمم المتحدة في العـــام 1947، فإن هويات الناس وشـــخصياتهم إنما تُدرَك من خلال ثقافاتهـــم، وعليه فلكل فـــرد الحق في أن يعيش وفقـــا لتقاليده الخاصة، وهـــذا يعني أن فكرة الحكم على الثقافات المحلية بواســـطة معايير عالمية لحقوق الإنســـان هي فكرة غير صحيحـــة (AAA، 1947). وأخيرا جدا صـــرف علماء الأنثروبولوجيا النظر عن هذه النظرة الموغلة في النســـبية، وحاولـــوا التوفيق بين تدعيم الحق في المحافظة علـــى الثقافة مع تدعيم حقوق الإنســـان العالمية [14]. أما علمـــاء الأنثروبولوجيا في يومنا الراهن فهـــم يميلون أكثر إلى قبول إمكان القول بأن بعض العادات الثقافية ظالمة، وأن حقوق الإنسان العالمية يمكن أن تساعد في رفع هذا الظلم. وعلى ذلك فنحن نجد علماء الأنثروبولوجيا يتحدثون عن «توازن» الحقوق الإنســـانية مـــع حق المحافظة على الثقافـــة. غير أن ذلك لا يزال موقفا خطرا لو كان يعني ضرورة التضحية بحماية الحقوق الإنسانية أو المساومة عليها (ولكن ليس كثيرا) من أجل احتواء الممارسات التي تنتهك تلك المعايير.

4 - أما زعم أنصار التراث بأن احترام التراث الثقافي أساسي لاحترام هوية المرء فهو يســـتدعى كـ «البوق» لتجنب النقاش الديموقراطي، والقول إن ممارســـة ثقافية محددة هي جزء مـــن «هويتي» أحيانا ما تكون طريقة لدعوة الآخرين إلى دراســـة ومناقشة قيمتها ومغزاها. غير أن هذا الزعم في سياقات أخرى، يستدعى كطريقة لمنع هذا النقاش، بالتلميح إلى أن أي تســـاؤل عن هذه الممارسة سوف يفسر على أنه علامة على عدم احترامي كشـــخص. حيث تقدم مزاعم الهوية بهذه الطريقـــة، على أنها أبواق غير

(*) American Anthropology Assocciction.

قابلــة للتفاوض، تكون النتيجة هـي تقليص إمــكان الحوار الديموقراطي. وفي الدول متعددة العرقيات حيث يكون هناك تراث ثقافي متنوع وأحيانا متنافس، فإننا نكون بحاجة إلى طريقة للحديث عن ممارســاتنا على نحو متحضر، لمناقشــة فوائدها وتكلفتهــا، وللتفكير فــي المصالحات العادلة والمشرفة عندما تتعارض هذه الممارسات [15].

وباختصار فإن تفســير التعددية الثقافية على أنها الحق في المحافظة على التراث الثقافي الأصيل يثير عدة أخطار كامنة: فهو قد يكبت علاقات بناءة بين الثقافات (بأن يرفع من شأن النقاء الثقافي على التهجين الثقافي)، وقد يعمل على الحد من حرية الأفراد داخل الجماعات (بأن يرفع من شأن الصفوة المحافظة على المصلحين الداخليين)، كما يمكن استدعاؤها لإنكار وجود حقوق الإنسان العالمية، وقد تهدد مساحة النقاش المدني والتفاوض الديموقراطي حول الصراعات الثقافية.

تســليما بالاختلافات العميقة بــين التأويــلات الليبرالية والمحافظة للتعدديــة الثقافية، فمن المهم تحديد أي مــن هذين الاتجاهين يدعم في الواقع، التحولات الحديثة نحو التعددية الثقافية في الغرب. في استطاعة المرء أن يجد أصداء لكل من النظريتين في المناقشــات العامة، لكن أيهما يمدنا بإطار عمل سياسات التعددية الثقافية المعاصرة؟

ولقد زعــم نقاد التعدديــة الثقافية أن التفســير المحافظ هو الذي يدعــم الاتجاه نحو التعددية الثقافية [16]. وأنا أعتقد رغم ذلك، أن هذا الزعــم لا يمكن قبولــه، بل هو في الواقع يبرهن على أنه زائف، ذلك لأن هــؤلاء النقاد من ناحية لم يقدموا أي تفســير يمكن قبوله للطريقة التي يمكن أن تصبح بها التعددية الثقافية المحافظة سياســة رسمية عامة في الديموقراطيات الغربية، لاسيما في الأربعين سنة من عهد التحرر الواسع المدى وإصلاحات حقوق الإنســان [17]. كيف يمكــن أن يبنى «الائتلاف الظافــر» لدعم التعددية الثقافية المحافظة في الديموقراطيات الغربية؟ كيــف يمكــن أن يظفر بدعم الأحزاب السياســية الرئيســية، أو أغلبية أعضاء الهيئة التشــريعية؟ من الصعب أن تجعل لهذا «السيناريو» معنى سياســيا، والواقع أن معظم النقاد الذين ناقشــوا موضوع تبني التعددية

الثقافية عالجوا هذا الموضوع على أنه سر غامض، كما لو كانت عفاريت قد تسللت إلى البرلمانات القومية ووضعت مسودة سياسات التعددية الثقافية دون أن يراقبها أحد [18].

ولو أننا نظرنا إلى المسار الفعلي الذي تم من خلاله تبني التعددية الثقافية، لوجدنا صورة مختلفة. والواقع أن كل المشاركين في تبني إصلاحات التعددية الثقافية في الغرب - من ناشطين سياسيين ومنظمات المجتمع المدني حركت هذه الإصلاحات، إلى القطاع العام الذي يدعمها، إلى المشرعين الذين تبنوا هذه الإصلاحات، إلى الموظفين الذين كتبوا مسودتها وطبقوها، إلى القضاة الذين فسروها - استهلموا المثل العليا لحقوق الإنسان وليبرالية الحقوق المدنية. ولقد رأى هؤلاء الممثلون إصلاحات التعددية الثقافية كجزء من مسار أوسع للتحرر السياسي والاجتماعي، وغرست هذه الإصلاحات بشكل قانوني ومؤسساتي داخل إطار عمل للحقوق الليبرالية.

وللتأكد من ذلك، فإن الموجة المعاصرة لإصلاحات التعددية الثقافية التي نشأت أصلا من ثورة حقوق الإنسان لا تخبرنا حتى الآن شيئا عن نتائجها الفعلية، بما في ذلك النتائج غير المقصودة. وبمجرد أن توضع بنى السياسة للتعددية الثقافية في مكانها، تبدأ الصفوة المحافظة غير الليبرالية أو أصحاب السلطة داخل المجتمعات المختلفة في محاولة السيطرة عليها، أو على الأقل التأثير في تطبيقها واتجاهها. وهذه ظاهرة عامة فبمجرد أن تصبح السلطات الجديدة أو المصادر الجديدة متاحة، يظهر التنافس لا محالة للسيطرة عليها. فعلى سبيل المثال، بمجرد أن تصبح الصناديق المالية للتعددية الثقافية متاحة، وتنشأ اللجان الاستشارية، تسعى الصفوة المحافظة داخل الجماعات المهاجرة إلى الوصول إليها. وبمجرد أن تنشأ مؤسسات الحكم الذاتي للسكان الأصليين أو جماعات القوميات الثانوية، يسعى المحافظون إلى استخدام هذه القوى الجديدة لحماية سلطتهم التقليدية. وهذا النوع من النزاع السياسي لا مندوحة عنه. والواقع أن عدم حدوثه ينتهك كل قانون معروف في العلوم السياسية، بل من الممكن أن تكون سياسات التعدد الثقافي قد استخدمت دون قصد لتقوية أيادي

الصفوة المحافظة ضد قوى الإصلاح الليبرالي داخل المجتمعات المختلفة.

إذن فالسؤال المهم الذي نحن في حاجة إلى أن نطرحه هو: إلى أي حد نجحت الصفوة المحافظة أو السلطوية في الاستيلاء على هذه السياسات؟ وما طرق الوقاية الموجـودة لتأمين حماية للأهداف والمثل العليا التحررية الأصلية من الدمار. وسـوف أعود إلى هذا السـؤال فـي الفصل القادم عندما أناقش كيفيـة تقييم العملية الفعلية لسياسـات التعددية الثقافية واحتمالاتها المستقبلية.

لكن مـا أركز عليه فـي هذا الفصل هـو أصول سياسـات التعددية الثقافية، المبادئ المعيارية والائتلافات السياسـية التي دعمت تبنيها. وهنا لابـد لي أن أصر على أن الممثلين المشـتركين في تبنـي التعددية الثقافية في الديموقراطيات الغربية يرون أنفسـهم تعبيـرا وامتدادا لثورة حقوق الإنسان، وليسوا رد فعل ضدها.

ومن الواضح أن ذلك تعميم كاسـح، وسـيحتاج إلى اختبار حالة بعد حالة بالنسبة إلى جميع أنواع سياسات التعددية الثقافية المتنوعة والمتبناة للجماعات المختلفـة فـي مختلف البلدان. لكـن كخطوة أولى، دعونـي أركز على الحالة الكندية، حيث الارتباط بين التحرر والتعددية الثقافية. واضح بصفة خاصة.

لنتأمل أسـس الدعم السياسـي للتعدديـة الثقافية في كنـدا. لو أن التعددية الثقافية عكسـت رد فعل ضد التحرريـة، فلابد لنا أن نتوقع أن نرى معسكرين سياسيين يتنافسان: المعسكر الليبرالي لصالح الإصلاحات الليبرالية في مسائل المساواة الجنسية والإجهاض والطلاق وحقوق الشواذ، لتحريـر الأفراد؛ ثم هناك المعسـكر الثاني المحافظ الذي يقف في صالح التعددية الثقافية المهاجرة، وحقوق السكان الأصليين، والاستقلال الذاتي للكيوبك، حتـى يمكن حماية هذه المجتمعات مـن الإصلاحات التحررية. والواقع أن الموقف في كندا هو العكس تماما.

لدينـا من ناحيـة، المحافظون علـى ثقافة الآبـاء البطريركية، الذين يعتقـدون أن المجتمـع يتغير بخطى أسـرع مما ينبغـي، والذين يعتقدون أنه لابد أن يعطى وزن أكبر للسـلطات والممارسـات التقليدية. وتلك هي الجماعـة التي وصفها مايكل آدم بعبارة جمهور «الأب يعرف أفضل» (آدم

1997 و2000)، والتي يقدرها بنحو 35% من سكان كندا [19]. وكما هو متوقع، فإنهم يعارضون بقوة الإصلاحات الليبرالية حول مساواة النساء وحقوق الشواذ. لكنهم كذلك يعارضون التعددية الثقافية للمهاجرين بذات القوة، وحقوق السكان الأصليين، والتكيف مع «الكيوبك». والواقع أن انبثاق سياسات التنوع تلك هو بالضبط أحد التغيرات التي يرون أنها أكثر ضررا.

لم يكن هناك (ولا توجد الآن) أي درجة ذات مغزى للدعم العام لأي من أشكال التعددية الثقافية هذه بين المحافظين الثقافيين.

وبالطبع إن خسارة معركة منع هذه السياسات، لا تعني ببساطة اختفاء المحافظين البطريركيين، فهم يعملون على تجميع قواهم لإيجاد طريقة يستطيعون من خلالها استغلال الفرص التي أتاحتها لهم هذه السياسات. فالبروتستانتيون المحافظون في كندا، على سبيل المثال، الذين قاتلوا في البداية بضراوة لمنع التعددية الثقافية في المدارس العامة لأنها تسلب المسيحية وضعها الممتاز، نجدهم الآن يعيبون تجميع قواهم، ليروا ما إذا كان في استطاعتهم أن يلجأوا إلى التعددية الثقافية لاستعادة بعض من الميزات المفقودة (ديفيز 1999). غير أن هذا اللجوء الاستراتيجي إلى التعددية الثقافية لابد أن نميزه عن الدعم الخاص لتبني السياسة، التي يعارضها المحافظون البطريركيون بقوة.

ولدينا من ناحية أخرى الجناح الليبرالي بين عامة الناس في كندا، الذي أصبح على نحو متزايد مؤيدا للمساواة، ومعاديا للسلطوية ومؤمنا بالفردية. وكما هو متوقع، فهم يؤيدون بقوة المساواة بين الجنسين، وحقوق الشواذ، ولكنهم يتقبلون بشكل مماثل سياسات التعددية الثقافية، ويرون في مجموعتي الإصلاح تعبيرا عن منطق واحد لليبرالية الحقوق المدنية.

ولذا فإن كلا من المعسكرين عمل على افتراض أن التعددية الثقافية هي جزء متكامل وقسم من عملية أكبر للتحرر - برغم أنها تختلف بالطبع في الطريقة التي تُقيّم بها هذه العملية الكبرى - والتغيرات التي تدعم سياسات التعددية الثقافية عبر الزمن تقتفي أثر التغيرات التي تدعم قيم المساواة الليبرالية بشكل عام (داسكو 2005).

ويمكن أن تتأكد الرابطة بين سياسات التحرر والتعددية الثقافية بفحص الطريقة التي كُتبت بها هذه السياسات قانونيا والطريقة التي فرضت بها قضائيا وأحد الأشياء المذهلة بالنسبة إلى هذه السياسات هو كيف أنها ترتبط بطريقة متينة وصريحة بالمعايير الأوسع لحقوق الإنسان والدستورية الليبرالية، مفاهيميا ومؤسساتيا.

لنتأمل ديباجة قانون التعددية الثقافية في كندا للعام 1988. فهي تبدأ بالقول إنه بسبب التزام حكومة كندا بالحريات المدنية، لاسيما حرية الأفراد في «صنع الحياة التي يريد أن يعيشها المرء ويقدر عليها»، وبسبب التزامها بالمساواة، لاسميا المساواة العرقية والمساواة بين الجنسين (الرجل والمرأة)، وبسبب التزامها بحقوق الإنسان العالمية، لاسيما الاتفاقية الدولية ضد التفرقة العنصرية، لهذا فقد تبنت سياسة التعددية الثقافية. ويستطرد النص الأساسي ليكرر معايير حقوق الإنسان كجزء من جوهر سياسة التعددية الثقافية [20]، ومن الصعب عليك أن تطالب بعبارة أوضح من أن التعددية الثقافية ينبغي أن تفهم على أنها جزء متكامل من ثورة حقوق الإنسان، كما أنها امتداد لـ «ليبرالية الحقوق المدنية»، وليست عائقا لها. ليس بها نفحة من المذهب الثقافي المحافظ، ولا من المذهب الأبوي البطريركي، ولا المذهب التفكيكي لما بعد الحداثة. فهي خلاصة ليبرالية عصر التنوير وحقوق الإنسان العالمية.

والواقع أنه تم توضيح هذه النقطة في البيان البرلماني الأصلي للعام 1971 حول التعددية الثقافية في كندا، الذي أعلن أن «سياسة التعددية الثقافية داخل إطار عمل ثنائي اللغة هي أساسا الدعم الواعي لحرية الاختيار عند الفرد، فنحن أحرار في أن نكون أنفسنا» (ترودو 1971: 8546).

ولقد كانت هذه الصيغ تستهدف إرشادا للممثلين السياسيين ذوي العلاقة من ناشطي الأقليات ومن الموظفين إلى القضاة، أن التعددية الثقافية لابد أن تفهم على أنها سياسة تستلهم المعايير الليبرالية. لم يترك ذلك للمصادفة، أو لنية الممثلين السياسيين الحسنة. ولقد وضع قانون التعددية الثقافية في إطار عمل المؤسسات الدستورية الديموقراطية الليبرالية، ومن ثم فهو يخضع من الناحية القانونية لنفس القيود الدستورية لأي

سياســة فدرالية أخرى. وأي عمل فدرالي يتخذ باســم التعددية الثقافية لابــد أن يحترم الوثيقة الكندية للحقوق والحريات، على نحو ما فســرتها وأقرتهــا الهيئــات القضائية مثل لجنــة حقوق الإنســان الكندية وكذلك المحكمة العليا.

وعلى ذلك فالطريقة التي عرفت بها التعددية الثقافية بشكل قانوني في كندا، أوضحت أنها لا توجد خارج إطار عمل الدستورية الديموقراطية الليبرالية والفقه القانوني لحقوق الإنســان، أو كاستثناء له، أو كانحراف عنــه. وإنما هي بالأحرى متضمنة بقوة داخــل ذلك الإطار. وهي تعرف على أنها انســياب من معايير حقوق الإنســان وبوصفها تجســيدا لهذه المعاييــر، وقابلة للفرض من خلال المؤسســات القضائية التي تتمســك توصياتها بتلك المعايير [21].

وهــذا بالطبع مجرد مثال من أحد البــلاد، وربما كانت هناك جوانب أخرى من المنظور الكندي لا وجود لها في الديموقراطيات الغربية الأخرى. ومــع ذلك فإنها حالة مهمة علينا أن نتدبرها، حيث إن كندا كانت أول بلد يتبنى سياســة التعددية الثقافية الرسمية، ولعبت نتيجة لذلك دورا مهما في تشــكيل المفاهيم العالمية لما تكون عليه التعددية الثقافية. وكما لاحظت «ياسمين أبولبن» فإن كندا يُنظر إليها في جميع أنحاء العالم على أنها البلد الــذي توجد فيــه التعددية الثقافية (أبو لــبن 2002، ص 460) - حيث تمارس التعددية الثقافية ممارسة جيدة، وليست مجرد ممارسة خطابية - وكثيرا ما تدرس الصيغ الكندية على أنها نماذج أولية. فمثلا الطريقة التي ترتبــط بها التعددية الثقافية بحقوق الإنســان في ديباجة قانون التعددية الثقافية الكندية، استنســخت بطريقة جوهرية فــي إعلان الأمم المتحدة لحقــوق الأقليات في العــام 1992 - ففيهما معا إصــرار على أن حقوق الأقليات قد تأسست على أساس معايير حقوق الإنسان، وعلى ذلك ينبغي تفسيرها على أنها امتداد إضافي وتحقيق لهذه المعايير.

وعلــى أي حال فإن كندا بعيدة عن أن تكــون فريدة في الطريقة التي تربط بها بــين التعددية الثقافية والليبراليــة. فنحن نجد ارتباطا مماثلا في أســتراليا، وعلى ســبيل المثال، وطبقا لما يقولــه «جيمس جوب» الذي

لعب دورا محوريا في تعريف سياسة أستراليا للتعددية الثقافية فإن التعددية الثقافية في أستراليا «هي أساسا أيديولوجية ليبرالية تعمل داخل مؤسسات ليبرالية مع استحسان عالمي للمواقف الليبرالية. وهي تذهب إلى أن جميع البشر ينبغي أن يعاملوا بالتساوي على أنهم نظراء، وأن الثقافات المختلفة يمكن أن تتعايش معا لو أنها قبلت القيم الليبرالية» (Jupp 1995 :40).

وكما حدث في كندا، فقد أُدخلت التعددية الثقافية في أستراليا بواسطة القوى السياسية اليسارية الليبرالية نفسها أو الديموقراطية الاجتماعية التي كانت تدفع لتحقيق التحرر بشكل عام، وذلك مثل تعزيز المساواة بين الجنسين (الرجل والمرأة)، وعدم التمييز العنصري، وحقوق المثليين [22].

ومن الممكن أن نجد هذا النموذج الأساسي نفسه في ديموقراطيات غربية أخرى تحركت في اتجاه منظور أكثر ميلا إلى التعددية الثقافية. والتعددية الثقافية، بصفة عامة، تبنتها الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية أو اليسار الليبرالي والائتلافات التي صادقت على التحرر بشكل عام، وقد كتبت مسودات السياسات الناتجة بطريقة أظهرت بوضوح أن أساسها يضرب بجذوره في معايير حقوق الإنسان.

ومن المؤكد أن الثقة العامة في هذا «التوقع الليبرالي» تتفاوت عبر الزمن وعبر المجتمعات، وكانت هناك أوقات وأماكن تشكك فيها الناس في أن التعددية الثقافية يمكن أن تضرب بجذورها في الدستورية الليبرالية - الديموقراطية ومعايير حقوق الإنسان. وكما سنرى فإن هذا الشك يساعد في تفسير بعض من الاعتراضات القوية ضد التعددية الثقافية التي ظهرت حديثا، وبعض حالات «التراجع عن التعددية الثقافية».

غير أن هذه الحالات تؤكد النقطة الأساسية، وهي أنه حيثما تم تبني التعددية الثقافية وتطبيقها في الغرب، فإنها تكون نموذجا ليبراليا للتعددية الثقافية، يدعم باعتباره على اتساق مع المثل العليا لحقوق الإنسان والقيم الديموقراطية الليبرالية ومعززا لها. وحيثما لا تدرك تلك الرابطة، سواء في علاقتها بالتعددية الثقافية بصفة عامة أو في علاقتها بقضايا جماعة أقلية معينة، فإن الدعم العام للتعددية للثقافية ينخفض.

وباختصار، نحن نرى مستويات متأرجحة من الإيمان العام بالتعددية الثقافية الليبرالية عبر الغرب. لكن ما لا نراه، هو أي نوع آخر من التعددية الثقافية غير الليبرالية، سواء ضربت بجذورها في محافظة «هيردر» الثقافية أو ما بعد حداثة «نيتشه». فتعددية نيتشه وهيردر موجودة في الجامعات، لاسيما في بعض الأقسام الإنسانية، لكن ذلك ليس هو نوع التعددية الثقافية التي شكلت السياسة العامة في الغرب. إن التعددية الثقافية الموجودة حقا في الغرب هي التعددية الليبرالية.

عود إلى السياسة

الرواية التي ذكرتها حتى الآن عن نشأة التعددية الثقافية الليبرالية بوصفها إحدى مراحل تطور حقوق الإنسان هي جزء مهم من القصة، ولكنه ليس كل القصة. فلقد بدأت بها لأن هذا الاتجاه لا يمكن تفسيره من دون فهم لهذه الروابط. وعلى سبيل المثال، فإن «براين باري» بدأ نقده المؤثر للتعددية الثقافية بقوله إنه أصيب بالحيرة من تبني سياسات التعددية الثقافية في الغرب (باري 2001). ومن السهل أن نفهم حيرته، ما دام قد بدأ من افتراض أن هذه السياسات تضرب بجذورها في الرفض النسبي لليبرالية، وسوف يكون حقا من الصعب أن تفهم سبب تخلي الديموقراطيات الغربية الليبرالية عن قيمها وقواعدها الدستورية لكي تتبنى مثل هذه السياسات، أو كيف يمكن لهذه السياسات أن تنبثق من العملية السياسية. ولكن، لو كنا على استعداد لتأمل إمكان تعددية ثقافية تضرب بحذورها في حقوق الإنسان، وأننا إذا ما نظرنا إلى الروابط القانونية، والسياسية بين الاثنين، فإن نشأة التعددية الثقافية الليبرالية تصبح مفهومة أكثر.

ومع ذلك، فمن الواضح أن ذلك ليس كل القصة. لأنها تنسب إلى «قوة الأفكار» قدرا أكبر مما ينبغي. قد تكون التعددية الثقافية بالفعل امتدادا مقبولا لمنطق حقوق الإنسان، قادمة من التحرر من الاستعمار، عبر إلغاء التمييز العنصري، إلى حقوق الأقلية. لكن المنطق لا يعمل بذاته، والأفكار لا تتحرك طواعية. والمنطق الأخلاقي للتعددية الثقافية يحتاج

إلى صياغة، وحركة، وتفاوض ومساومة داخل مجال أوسع من علاقات السلطة [23]. التلميح بأن نشأة التعددية الثقافية تعكس تجلي ثورة حقوق الإنسان يجعل الأمر يبدو كما لو كانت السياسات العامة قد تشكلت في الحلقات الدراسية للفلسفة السياسية التي يحاول فيها المشاركون بهدوء وبلا انفعال أن يتعرفوا على منطق الحجج الأخلاقية. ومن الواضح أن الحياة السياسية ليست من هذا القبيل. فمن المؤكد أن هناك ما يمكن أن نسميه بـ «قوة الأفكار». فالأفكار يمكن أن تلهم وتعلم، وتقنع السياسيين. ولكن ذلك نوع واحد من القوة من بين أنواع أخرى، وكثيرا ما يواجه مقاومة عنيدة من عناصر مهمة تكون مصلحتها أو هويتها مهددة إذا ما قبلت أفكارا جديدة.

وباختصار، فإن حكاية مصير السياسات العرقية في الغرب، أو القصة التي رويتها حتى الآن تخلو إلى حد غريب من السياسات الواقعية. والمنطق المعياري خلف قضايا التعددية الثقافية مهم، لكننا بحاجة إلى رواية أكثر ثراء عن الطريقة التي انتشرت بها هذه القضايا، وعن النزاع والمفاوضات في سياسات العالم الواقعي المضطربة في الديموقراطيات الغربية المعاصرة.

وسوف يكون من المستحيل أن نقدم نظرة شاملة عن الطريقة التي تعمل بها هذه العمليات السياسية من خلال الديموقراطيات الغربية. لقد خلقت ثورة حقوق الإنسان فرصة لمفاهيم التعددية الثقافية لكي تنبثق في الغرب؛ لكن نجاح جماعات معينة في بلدان معينة في استغلال تلك الفرصة يعتمد على عوامل سياسية معقدة مرتبطة بسياقات قومية (أو حتى محلية) محددة. ولو أننا أردنا «العودة إلى السياسة» بحق فسوف تحتاج إلى الانخراط في درجة عالية من «القومية المنهجية»، وتحتاج إلى النظر في تفاصيل بنى الأحزاب السياسية التقليدية ونظم الانتخابات في دول مختلفة، نوعية الدوافع والتحالفات الانتخابية التي تسمح بها أو تعيقها. كما أنه سيكون علينا أيضا أن ننظر إلى الطريقة التي يتكون بها المجتمع المدني في البلدان المختلفة (مثل النقابية ضد الليبرالية)، وفي المجال النسبي للخطط السياسية المختلفة (مثل

الاحتكام إلى القضاء، الحملات الإعلامية، العصيان المدني، جماعات الأبواب الخلفية) [24]، وإذا أردنا تلخيص جميع هذه العوامل فسوف يكون ذلك عملا معقدا ومستحيلا.

لكننا نستطيع مع ذلك أن نسوق بعض الملاحظات العامة عن بعض العوامل السياسية التي دعمت التوجه نحو التعددية الثقافية، إما عن طريق تسهيل التحريك السياسي لجماعات الأقلية، وإما بتقليل المعارضة السياسية لقضاياهم.

الشرط الأول الذي مكن الحراك الفعال للأقليات هو، بالطبع، الديموقراطية نفسها. فالديموقراطية وثيقة الصلة بالموضوع لعدة أسباب. ففي أبسط المستويات، نجد أن تماسك الديموقراطية يحد من قدرة الصفوة على سحق الحركات السياسية للجماعات العرقية. وفي كثير من البلاد في أنحاء العالم، تحظر الصفوة الحركات السياسية للجماعات العرقية، أو تستأجر العصابات والميليشيات لضرب قادة هذه الجماعات العرقية أو قتلهم أو رشوة الشرطة والقضاة لسجنهم. والخوف من مثل هذا النوع من القمع كثيرا ما يمنع الجماعات غير المسيطرة من الإعلان حتى عن أبسط مطالبها. فالالتزام بالصمت، هو الخيار الأسلم للأقليات في كثير من الدول.

أما في الديموقراطيات الراسخة، حيث تكون الديموقراطية هي اللعبة الوحيدة المتاحة، فلا خيار سوى السماح للجماعات العرقية بالحراك السياسي، وتقديم مطالبها على الملأ. ونتيجة لذلك فإن خوف أعضاء الجماعات العرقية من الكلام يزول بالتدريج. وقد يفشلون في النقاش السياسي، لكنهم لا يخشون القتل، أو السجن، أو الفصل من العمل لمجرد المحاولة.

إن انعدام الخوف، هذا، مرتبط بالوعي الحقوقي الجديد المشتق من ثورة حقوق الإنسان، وهو الذي يفسر صخب السياسات العرقية في الديموقراطيات الغربية المعاصرة.

وفضلا عن ذلك، فإن الديموقراطية تتضمن توفير كثير من المداخل لعملية صنع القرار. فإذا ما أُحبطت جماعة في مرحلة ما من قبل حكومة غير متعاطفة، ففي استطاعتها أن تتابع قضاياها على مستوى آخر. وحتى

لو فاز حزب سياسي، غير متعاطف، بالسلطة على المستوى المركزي، وأراد أن يقلص حقوق الجماعات غير المسيطرة، ففي استطاعة هذه الجماعات أن تغير محورها إلى المستوى الإقليمي، أو حتى إلى المستوى المحلي. وحتى إذا ما سُدت جميع هذه المستويات، ففي استطاعتهم متابعة قضاياهم من خلال المحاكم، بل حتى من خلال الضغوط الدولية. هذا هو ما تدور حوله الديموقراطية: مداخل كثيرة ومتغيرة للسلطة.

التركيبة السكانية هي عامل آخر ذو علاقة. في الماضي كانت كثير من الحكومات تأمل أو تتوقع أن الجماعات العرقية غير المسيطرة ستختفي ببساطة من خلال الوفاة أو الاحتواء أو التزاوج. ومن الواضح الآن أن ذلك لن يحدث بسبب ارتفاع نسبة المواليد، وأن السكان الأصليين هم أسرع الفئات نموا في كثير من البلاد التي يوجدون فيها. وتزداد النسبة المئوية للمهاجرين من السكان بسرعة في معظم البلاد الغربية، ويتفق معظم المعلقين على أنه ستكون هناك حاجة إلى مهاجرين أكثر في المستقبل ليعوضوا نسبة المواليد المنخفضة وشيخوخة السكان. والجماعات القومية الثانوية في الغرب تنمو هي الأخرى بأعداد ثابتة، وإن ظلت نسبتها إلى عدد السكان مستقرة أو قلت هامشيا. ولن يستطيع أحد - بعد ذلك - أن يحلم أو يتوهم أن الأقليات ستختفي. للأرقام أهمية، خصوصا في النظام الديموقراطي، والأرقام تتغير في اتجاه الجماعات غير المسيطرة.

هذان العاملان: الديموقراطية والتركيبة السكانية، إذا ما أُخذا مع ثورة حقوق الإنسان، فإنها تساعد في تفسير الدفع من أجل سياسات التكيف. فازدياد الوعي الحقوقي، وزيادة مجالات الحراك السياسي الآمن، مع زيادة الأعداد، كلها تساعد في تفسير نمو قوة الحراك السياسي بواسطة الجماعات العرقية في الغرب.

المبادئ والسياسة الجغرافية في ثورة حقوق الإنسان

ربما كان أكثر الأسئلة السياسية غموضا هو: لماذا كانت الجماعات المسيطرة على استعداد لقبول هذه المطالب؟ بعد كل شيء، لمعظم الدول الغربية جماعة قومية مسيطرة تشكل أغلبية عددية واضحة، وفي النظام

الديموقراطي «الأغلبية هي التي تحكم». فلماذا أصبحت جماعات الأغلبية أكثر استعدادا للاستجابة لهذه المطالب، وللتفاوض بشأنها؟! لماذا لا تستخدم سلطة الدولة لكبت هذه المطالب، بالقوة إن لزم الأمر، كما كان يحدث في الماضي؟ سيكون من اللطيف أن نظن أن قوة الحجة الأخلاقية كانت كافية للتغلب على التاريخ الطويل من التطاحن والأحكام المبتسرة الظالمة التي ظلت تخيم على العلاقات العرقية والعنصرية في الغرب. غير أن ذلك ليس محتملا. ولا بد من أن تكون هناك عوامل استراتيجية أكثر تكمن خلف هذا التغير القوي.

إن التعرف على هذه الدوافع المختلطة لقبول التعددية الثقافية مسألة مهمة، ليس فقط لفهم أفضل للطريقة التي ظهرت بها التعددية الثقافية في الغرب، بل أيضا لفهم أفضل لآفاق نموها في جميع أنحاء العالم. ولو أننا زعمنا أن التعددية الثقافية نشأت في الغرب أصلا، ولمجرد منطقها الأخلاقي القوي، فإن محاولات تدعيمها خارج الغرب ستتمثل بشكل كبير في غطرسة أخلاقية على المجتمعات الأخرى. ولقد كان ذلك، كما أشرت إليه في المقدمة، اتجاه كثير من المعلقين الذين تحسروا على العجز الظاهر للناس في عالم ما بعد الشيوعية، وما بعد الاستعمار، في فهم المنطق الأخلاقي للتسامح والتنوع، والذين أوصوا بإعادة تعليم العامة معنى الليبرالية وحقوق الإنسان. غير أن الواقع أن المصير المتفاوت للتعددية الثقافية الليبرالية في المجتمعات المختلفة له علاقة أقل بكثير بإدراك الناس للمنطق الأخلاقي لحقوق الإنسان، من علاقته بالإطار الأوسع لعلاقات السلطة التي تغرس فيها هذه الحجج المعيارية.

إحدى الطرق للكشف عن هذه الدوافع المختلطة لقبول التعددية الثقافية هي العودة إلى المرحلتين السابقتين لكفاح حقوق الإنسان ضد الهيراركية العنصرية والعرقية، والتساؤل عن الطريقة التي تحققت بها هاتان المرحلتان. لم يكن التخلص من الاستعمار أو القضاء على التفرقة العنصرية نتيجة للإقناع الأخلاقي فقط، وبالتعرف على العوامل الأخرى الأكثر استراتيجية في هاتين الحالتين، نستطيع أن نفهم السياسات المعاصرة للتعددية الثقافية بشكل أفضل.

لننظر إلى الالتزام الأساسي بالمساواة العنصرية، الذي عبر عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948. سبق أن قلت إن الاشمئزاز من عنصرية «هتلر» التي أدت إلى الإبادة الجماعية هو الحافز لقبول فكرة المساواة العنصرية. وهذا هو التفسير المعتاد الذي يقدمه المعلقون، وإذا ما وضعناه في عبارة بورستلمان فقدت السيادة العنصرية الواضحة شرعيتها في غرف الغاز في المحرقة الألمانية (بورستلمان 1993، ص 81). ولقد قيل إن هذه الكارثة قد «هزت الضمير العالمي»، وألهمت المجتمع الدولي للاعتراف بخطايا الأيديولوجيات العنصرية، وألزمته بقضية العدالة العنصرية.

ولكن الواقع هو أن قرار إقامة النظام الدولي ما بعد الحرب على أساس العدالة العنصرية كان قد اتُخذ قبل أن تُعرف «المحرقة» Holocaust على نطاق واسع، قبل أن تضع الحرب أوزارها (ولتون 2000، ص 2 و3). وكان من الأسباب المهمة التي كانت وراء اتفاق الحلفاء على هذا المبدأ هو، بالتحديد، أن يساعدهم على ضمان الفوز في الحرب. وعندما وضع البريطانيون والأمريكيون خططهم لنظام ما بعد الحرب في ميثاق أغسطس الأطلنطي في العام 1941، لم تكن هناك إشارة خاصة بالمساواة العنصرية. وشعر «تشرشل» بأنه ينبغي أن يعاد حق تقرير المصير للشعوب الأوروبية التي غزاها واستعمرها النازي، لكنه لم يرد أن يفسر ذلك على أنه مبرر لمنح حق تقرير المصير للشعوب غير الأوروبية التي غزاها واستعمرها البريطانيون. ومن هنا صيغ ميثاق الأطلنطي «تعاد حقوق السيادة والحكم الذاتي لأولئك الذين حُرموا منها عنوة». وبعبارة أخرى فإن الشعوب الأوروبية التي تمتلك دولا ذات سيادة، مثل التشيك وبولندا، لا بد من أن يستردوا حقوق السيادة لتقرير المصير، في حين أن الشعوب غير الأوروبية من سكان المستعمرات الذين لم يعترف بهم القانون الدولي كدول ذات سيادة فسيظلون تحت يد الإمبراطورية البريطانية. وحتى لا يسيء أي إنسان فهم المعنى الخفي لهذه الكلمات، فإن تشرشل أخبر مجلس العموم البريطاني: إننا «في اجتماع الأطلنطي، كان في ذهننا أساسا، استعادة السيادة، والحكم الذاتي، والحياة القومية لدول

وأمم أوروبا التي تخضع الآن لنير الحكم النازي»، وهي مشكلة منفصلة تماما عن حقوق سكان المستعمرات الذين «يدينون بالولاء للتاج البريطاني» (مقتبس في بورغوورت 2005، ص 30).

والواقع أن تشرشل صدمته بالفعل أيديولوجية التفوق الآري للنازية، لكن ما صدمه (وصدم غيره) أكثر هو الطريقة التي عامل بها النازي الشعوب الأوروبية البيضاء الأخرى، كما لو أنهم ليسوا أفضل من الأفارقة والآسيويين. لقد كانت سياسة النازي تجاه العنصر السلافي تسير مباشرة على النمط الألماني السابق تجاه سكان المستعمرات الأفريقية (لندنكويست 1996؛ إيهمان 1998). والواقع أن هتلر قال إن «روسيا هي أفريقيا بالنسبة إلينا، والروس هم زنوجنا» (اقتبسه لورين 1996، ص 136). وعلى الرغم من أن قلة من القوى الغربية قد اشتكت من الممارسات الألمانية الاستعمارية، من فتوحات، وتوطين، وأعمال السخرة في أفريقيا، والتي أدت أحيانا إلى مجاعة وموت جماعي، فإن الصدمة التي هزتهم هي أن يروا هذه الممارسات نفسها تُنتهج داخل أوروبا نفسها.

وعلى حد تعبير القديس كلير دريك «إبادة البوشمان (شعب بدائي في جنوب أفريقيا) والتسمانيين (شعب بدائي في أستراليا)، شيء، وإبادة الإخوة الأوروبيين، (من عرق آخر) شيء مختلف أتم الاختلاف» (دريك 1951، ص 263، اقتبسه ليتون العام 2000، ص 170، حاشية 3). لقد كان الدافع الأول عند تشرشل، الذي شاركه فيه معظم الحلفاء، هو أن يكرر الزعم التقليدي بأحقية الأوروبيين في مكانة أعلى من الآخرين. لقد أراد أن ينتقد النازي، لا بسبب الهيراركية العنصرية التي جاء بها، بل بسبب إساءة فهمها، وتجاهل القواعد التي ينبغي أن تعامل بها الشعوب الأوروبية المتحضرة بعضها بعضا.

ولكن خلال عام من ميثاق الأطلنطي، مال الميزان لمصلحة الفكرة التي تقول إن نظام العالم الجديد ينبغي أن يقوم على مبدأ الحقوق المتساوية لجميع الشعوب في تقرير المصير. فما الذي تغير؟! جزء من الإجابة هو الاستراتيجية العسكرية. لقد صُدم البريطانيون من هزيمة سنغافورة أمام اليابان في فبراير من العام 1942، بعد أن رفض السكان

المحليون أن يقاتلوا دفاعا عن بريطانيا. لم يرَ السكان الصينيون، والملايو، والهنود المحليون، مبررا للموت دفاعــا عن الإمبريالية البريطانية. فلماذا يهتمــون بما إذا كان من يحكمهم أســيادا إنجليزيين أو يابانيين، لاســيما عندمــا يعدهم اليابانيــون بحكم ذاتي أكبر؟! لقد كانت «خيانة» الســكان المحليين - أيضا - عاملا في سرعة سقوط بورما وماليزيا، ما دمر الروح المعنوية عنــد الإنجليز وأحبط خططهم الحربية. ولقد أدرك البريطانيون (بضغوط من حلفائهم الأمريكان) أنهم إذا كانوا يأملون في مساعدة سكان المستعمرات في الحرب ضد اليابانيين في آسيا، أو ضد الألمان والإيطاليين في أفريقيا، فإن عليهم أن يعدوا بنظام ما بعد الحرب يواجهون فيه خطايا الإمبراطورية البيضاء، ومن هنا كانت ضغوط الأمريكان على الإنجليز لكي يعدوا بإعادة هونغ كونغ إلى الصين، ومنح الاســتقلال للهند (كما ضغطوا على فرنســا أيضا لكــي تعد بالتخلي عن فيتنــام)، وذلك من أجل ضمان التعاون (أو الحياد على أقل تقدير) من السكان المحليين في الحرب. وكما قال ســمر ويلز مستشار السياســة الخارجية للرئيس روزفلت - في مايو 1942: «إذا كانــت هــذه الحرب هي حقا حرب تحرير للشــعوب، فينبغي أن تضمن المســاواة في السيادة لجميع الشعوب في أرجاء العالم، كما في عالم الأمريكتين. لا بد من أن يأتي قطار انتصارنا بالتحرير لكل الشعوب. ينبغي القضاء على التمييز والتفرقة بين الناس بســبب الجنس أو العقيدة أو اللون. فقد ولى عصر الإمبريالية» [25].

وفي أغســطس مــن العــام 1941 كان البريطانيــون يعملون متأملين ومتوقعين اســتمرار الإمبريالية مــن دون تغيير بعد الحرب. لكنهم أعادوا تقييم هذا الزعم بعد ســقوط ســنغافورة، وأذعنوا لمطالب الأمريكان بأن الحرب كانت نضالا ضد التفرقة العنصرية والإمبريالية. وكما قال ولتون: «إن سقوط ســنغافورة قوض أركان ما كان يســمى «الإمبريالية البيضاء» (ولتون، 2000، ص 152).

وهنــا يوجــد درس علينا أن نتعلمــه هو أن فكرة المســاواة العرقية أو العنصرية فكرة قوية، غير أن الاقتناع الحقيقي بها لم يكن أعظم في مايو من العام 1942 منه في أغسطس من العام 1941، أو في فبراير من العام

1919، عندما اقترح اليابانيون طرح قضية المساواة العنصرية على عصبة الأمم [26]. إن ما تغير هو السـياق السياسي الجغرافي الأوسع الذي غير التكاليف والمخاطر التي ارتبطت بقبول تلك الفكرة بشكل مثير [27].

وكما سنرى، فإن لذلك مضامين عن الطريقة التي نفهم بها آفاق تقدم حقوق الأقليات.

ويمكـن رواية قصة مماثلة عن الدافع الذي يكمن خلف المرحلة الثانية العظيمـة من ثورة حقوق الإنسـان - الحملة الأفريقيـة الأمريكية لإزالة التمييـز العنصـري. وكثيرا ما يقـال إن نجاح حركة الحقـوق المدنية قد عكـس اعترافا عامـا متناميا بتعارض التفرقة العنصريـة مع المثل العليا للحرية الإنسـانية والمسـاواة التي قام عليها الدسـتور الأمريكي. فإزالة التمييز العنصري - بعبارة أخرى - عكست نجاحا (متأخرا جدا) للمنطق الأخلاقي للمبادئ الديموقراطية والليبرالية الأمريكية.

لكن هنا، أيضا، سيكون من الخطأ أن نبالغ في أهمية الإقناع الأخلاقي. فمـن المؤكد أن الأمريكيين الأفارقة قد لجـأوا إلى ذلك المنطق الأخلاقي منذ عدة عقود، غير أن النجاح المفاجئ لهذه الحجة في خمسينيات القرن الماضي كان مرتبطا بضرورات السياسـة الخارجية، بالإضافة إلى الإقناع الأخلاقي المحلي.

خرجـت الولايات المتحدة مـن الحرب العالميـة الثانية لتدخل في صراع عالمي مع الاتحاد السوفييتي من أجل النفوذ والسلطة. وفي هذا الصـراع كانت التفرقة العنصرية داخل الولايات المتحدة عبئا لا يطاق. فقد نشر السوفييت في العالم الثالث تقارير إخبارية عن سوء المعاملة التي يتلقاها السـود في أمريكا، وتلقت الولايات المتحدة تقارير يومية من سـفاراتها في الخـارج تدور حول آثار تلـك التقارير. ولقد لاحظ أحد السـفراء الأمريكيين الحساسـية المؤلمة عند الشـعوب الآسيوية فيمـا يتعلق بالتمييز العنصري، والنجـاح المذهل الذي حققته الدعاية الشـيوعية في خلق مشـاعر معادية لأمريكا. وليس في ذلك شيء من المبالغة (السفير شستر باولز - اقتبسه ليتون في كتابه في العام 2000 (ص 162) حاشية 78).

وكان رجـالات الدولـة الأمريكيون فيما بعد الحـرب، من أمثال جون فوسـتر دلس، ودين رسـك، لا يملون التكرار المستمر من أن جيم كرو قد «أفسـد سياسـتنا الخارجية. ونتائج ذلك في آسيا وأفريقيا ستكون أسوأ علينا من المجر بالنسبة إلى الروس» دلس وليتون، العام 2000، ص 131)، أو أن أكبـر عبء نحمله فـوق ظهورنا في علاقتنا الخارجية هو مشـكلة التفرقة العنصرية (رسك في كتاب لورن 1996، ص 244).

مضمـون السياسـة الخارجية للتفرقـة العنصرية المحليـة كثيرا ما يتضمـن عناصر مأسـاوية ومضحكة في آن معا. فكلما سـافر المبعوثون الآسـيويون والأفارقة في الأمم المتحدة في نيويورك إلى واشنطن للحديث مع المسـؤولين في الحكومة الأمريكية فإنهم يعبرون أرض جيم كرو، حيث يضطرون إلى استخدام مطاعم وحمامات مفصولة عنصريا، وهي تجربة اعتبروها مهينة، على أقل تقدير.

ولقد وضعت الحكومة الأمريكية برنامجا مهما للزمالة لاستضافة قادة المسـتقبل من العالم الثالث للدراسـة في الولايات المتحـدة، على أمل أن يشـجع ذلك على ظهور وجهة نظر إيجابية عن أمريـكا، غير أن التجربة المباشـرة للفصل العنصـري غالبا ما كان لها تأثيـر معاكس. ولقد كانت الحكومة الأميركية تأمل في أن كثيرا من منظمات الأمم المتحدة سـتتخذ مـن الولايات المتحدة مقـرا لها، كما عرضت اسـتضافة منظمة الأغذية والزراعـة (F.A.O) في بالتيمـور، لكن كان من الصعـب أن توافق الأمم المتحـدة على أن تفتح مكاتبها فـي ميريلاند العنصرية (وانتهى الأمر إلى أن يكون مقرها في روما). وفي جميع هذه الحالات، لم يكن الثمن تشـويه سـمعة الولايات المتحدة الدولية فقط، بل أيضا تعزيز الادعاء السوفييتي بأنه البلد الوحيد الذي يؤمن حقا بالمساواة، والصديق الوحيد حقا للشعوب غير الأوروبية في العالم.

وعندما واجه الرئيس ترومان هذه النتائج السـلبية للتفرقة العنصرية علـى المصالح الجغرافية والسياسـية الأمريكية، قـرر أن يقوم بعمل ما. وكمـا يقول لورين «بدأ الضغط الخارجي للحـرب الباردة يؤدي الآن دورا مهما في خلق بداية جديدة في موضوع المسـاواة العنصرية داخل الولايات

المتحدة» (لوريـــن 1996، ص 201). وبعد العام 1946 أمر ترومان وزارة العـــدل ووزارة الخارجية بإصدار مذكرات ودية لدعــم القضايا القانونية التـــي قدمتها المنظمـــات الأفريقية الأميركية، ناصحـــا المحاكم بألا تكون التفرقة العنصرية عائقا أمام السياسة الخارجية وعبئا في صراع الحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي. وعلى سبيل المثال، في قضية «براون» ضد مجلـــس التعليم الشـــهيرة نصت المذكرة التي قدمتهـــا الحكومة الفدرالية على أنه «في ســـياق صراع العالم الحالـــي بين الحرية والطغيان لا بد من الاهتمام بمشـــكلة التمييز العنصري في الولايات المتحدة» (اقتبسه ليتون، العام 2000، ص 27).

ومن الصعب أن نعرف الوزن الذي ينبغي أن نعطيه للعوامل الجغرافية السياســـية في تفســـير نجاح الحقوق المدنية الأفريقية الأمريكية، إذا ما قورنـــت بالتغيـــرات المحلية في الرأي السياســـي حول أخلاقيـــة التمييز العنصـــري، لكن من الجديـــر بالملاحظة أن الدفعة الأولـــى من أجل إلغاء التفرقة داخل الحكومة الفدرالية قد جاءت من الســـلطة التنفيذية، ووزارة الخارجية بصفة خاصة، بدلا من السلطتين القضائية والتشريعية، والواقع أن التـــزام ترومان بمواجهة التمييز العنصـــري لم يتفق مع توجهات الرأي العـــام، ولا المعاييـــر القضائية، ما اضطـــره إلى التحايل علـــى الجهازين الآخرين، ففـــرض إلغاء الفصل العنصري في المؤسســـات الفدرالية بأمر تنفيذي، بدلا من أن يتم من خلال مراجعة قضائية أو تشريعية. ومن دون هذا الدفع الإداري المستلهم من السياسة الخارجية، لم يكن من الواضح ما إذا ومتى كان ســـيتم قبول المنطق الأخلاقي لإلغاء الفصل العنصري، سواء من الأغلبية البيضاء بين العامة بشكل عام أو المحاكم [28].

هذه الروايات عن البواعـــث المختلطة الكامنة خلف المرحلتين الأوليين من النضال من أجل حقوق الإنســـان ضـــد الهيراركية العنصرية والعرقية تحمل درســـا مهما، وهو أن المواقف تجاه العرق والإثنية تتأثر بشـــكل قوي بالتهديدات الجغرافية السياسية الأكبر. وأن ما يحدد ألوان السياسة التي يتـــم تبنيها، على الأقل في جانب من جوانبها، هو إدراك ما سيســـاعد أو يعـــوق الصراع مع الأعـــداء الخارجيين. ولولا التهديـــدات الخارجية التي

وجهتها دول «المحور» في الحرب العالمية الثانية، أو السوفييت خلال الحرب الباردة، فإن الحركة نحو التحرر من الاستعمار أو إلغاء التفرقة العنصرية، كانت ستسير ببطء أكبر، أو ربما توقف عن السير تماما. ولقد ساعدت الدفعة الإضافية التي جاءت من المخاوف حول الأمن السياسي الجغرافي على التقبل الشعبي للمنطق الأخلاقي لهذه الإصلاحات [29].

وفي اعتقادي أن ذلك يقدم لنا تفسيرا مهما للسبب الذي جعل الديموقراطيات الغربية تتبنى منظورا جديدا بالنسبة إلى الأقليات في الأربعين سنة الماضية. فلأول مرة في القرن العشرين؛ وربما للمرة الأولى منذ عدة قرون، لا تكون الأقليات في الغرب أدوات في صراع سياسي جغرافي أكبر. ولذلك دور حاسم في تفسير لماذا كانت الدول والجماعات المسيطرة أكثر استعدادا لقبول (كرها وعلى مضض) نماذج جديدة من التكيف مع التعددية الثقافية. وهذه نقطة مهمة ستظهر مرة أخرى في فصول قادمة، لذلك دعونا نفسرها مع شيء من التعمق.

الأمن السياسي الجغرافي واللاأمان في العلاقات العرقية

عندما تشعر الدول باللاأمان بالمعنى السياسي - الجغرافي، والخوف من الجيران الأعداء، تتشكل معاملتها للأقليات بشكل قوي عن طريق هذا الشعور بالأمان. وبصفة خاصة فإن الدول لن تمنح أبدا الحقوق والسلطة للأقليات طواعية لو أنها اعتقدت أن ذلك سيزيد من احتمال أن تصبح الأقليات متواطئة - أو أن تصبح طابورا خامسا - من أجل الأعداء المجاورين.

وفي الماضي، غالبا ما شكل ذلك قضية في الغرب. فمثلا كانت إيطاليا قبل الحرب العالمية الثانية تخشى أن تكون الأقلية التي تتحدث الألمانية في تيرول Tyrol أكثر ولاء للنمسا أو ألمانيا من إيطاليا، وفي هذه الحالة ستساعد النمسا أو ألمانيا في أي محاولة تقوم بها أي منهما لغزو أو ضم جنوب تيرول. كما كانت هناك مخاوف مماثلة تم التعبير عنها حول الأقليات الألمانية في بلجيكا، والدنمارك، والبلطيق. فقد خشيت هذه البلاد من أن تغزوها ألمانيا باسم تحرير «العرق الألماني»،

وأن تتعاون الأقليات الألمانية أو تتواطأ مع هذا الغزو. ولقد أدت هذه المخاوف دورا حاسما في الاستجابات الدولية لـ «مشكلة الأقليات»، بعد الحربين العالميتين.

أما اليوم، فلا يمثل ذلك قضية مهمة تحديدا، بالنسبة إلى الأنظمة الديموقراطية القائمة في الغرب بخصوص الأقليات القومية والسكان الأصليين (وضع بعض الجماعات المهاجرة أكثر تعقيدا، كما سأناقش فيما بعد). من الصعب أن نفكر في نظام ديموقراطي غربي واحد تخشى فيه الدولة من أن الأقلية القومية أو جماعة السكان الأصليين ستتعاون أو تتواطأ مع عدو مجاور أو معتد محتمل [30]. وجزء من سبب ذلك أن الدول الغربية ليس لها جيران أعداء يحتمل أن يقوموا بغزوها. ومن ثم فقد نجح «حلف الناتو» (NATO) نجاحا باهرا في إزالة إمكان أن تقوم دولة غربية بغزو جيرانها، ونتيجة لذلك فإن السؤال عما إذا كانت الأقليات القومية والسكان الأصليون موالين في حالة قيام الدولة المجاورة بالغزو – قد استُبعد من جدول المباحثات.

صحيح أن الأنظمة الديموقراطية الغربية لها أعداء محتملون على مسافة بعيدة، مثل الشيوعية السوفييتية في الماضي، والجهاد الإسلامي اليوم، وربما الصين في المستقبل. ولكن بالنسبة إلى هذه التهديدات بعيدة المدى، ليس هناك شك في أن الأقليات القومية أو السكان الأصليين يكونون في جانب الدولة. فلو اكتسب الكيوبك نفوذا، أو حتى نالوا استقلالهم، فلا أحد في كندا سيقلق من أنهم سيتواطأون مع تنظيم القاعدة أو الصين لإسقاط الدولة الكندية [31]. وربما ود القوميون «الكيوبك» الانفصال عن كندا، غير أن الكيوبك المستقلة ستكون حليفة لكندا، وليست عدوة، وستتعاون مع كندا في الناتو (Nato) وفي الترتيبات الأمنية والدفاعية الغربية الأخرى. وبالمثل، فإن أسكتلندا المستقلة ستكون حليفا، لا عدوا، لإنجلترا؛ وكذلك ستكون كتالونيا المستقلة حليفا لإسبانيا... وهكذا.

وربما كان ذلك واضحا، كما سنرى في الفصلين السادس والسابع، ففي معظم أرجاء العالم لاتزال جماعات الأقلية ينظر إليها كطابور خامس، من المحتمل أن تعمل لمصلحة عدو مجاور. ويصبح ذلك مثار قلق بوجه خاص

عندما ترتبط الأقلية بالدولة المجاورة عن طريق العرق أو الدين، أو عندما توجـد الأقلية على جانبي الحدود الدوليـة، فتدعي الدولة المجاورة الحق في التدخل لحماية أقليتها.

ومـن المحتمل، في ظل هـذه الظروف، أن نشـاهد ما يطلق عليه علماء السياسة اسـم «تأمين» العلاقات العرقية [32]. وترى العلاقات بـين الدول والأقليات لا كمسـألة سياسـية ديموقراطية عادية يمكن التفاوض والنقاش بشأنها، بل على أنها مسألة أمن قومي لا بد للدولة فيها من أن تحد من المسار الديموقراطي العادي لكي تحمي وجودها. وفي ظل ظروف التأمين، ربما تصبح تنظيمات الأقلية محدودة قانونا (على سبيل المثال يحظر تكوين أحزاب سياسية للأقليات)، وقد يخضع قادة الأقليات إلى رقابة البوليس السـري، وربما تكون المطالبة بأنواع معينـة من المطالب غير مشـروعة (مثل القوانين التـي تمنع الترويج للانفصال)... وهكذا. وحتـى إذا كان من الممكن الإعلان عن مطالب الأقلية، فسـتُرفض بسـهولة من المجتمع الكبير والدولة. فكيف يمكن أن تكون للجماعات التي ليس لها ولاء مطالب مشروعة ضد الدولة؟! وعلـى ذلك فإن تأمين العلاقات العرقية سـيفت في كل من مسـاحة الديموقراطية التي تسـمح بالإفصاح عـن الأقلية، ومن احتمال قبول هذه المطالب.

ومـع ذلك، فإننا نجد أن السياسـة العرقية في معظـم البلاد الغربية غير مؤمنة تماما. والسياسـة العرقية هي مجرد سياسـة يومية طبيعية. والعلاقات بين الدولـة وجماعات الأقليات قد أخذت من صندوق التأمين لتوضع في صندوق السياسة الديموقراطية.

وهذا «اللاتأمين» للعلاقات العرقية، متحدا مع الضمانات التي تقدمها الحماية القوية لحقوق الإنسان، يساعد في تفسير السبب في أن الجماعات المسيطرة في الغرب قبلت مطالب إصلاحات التعددية الثقافية. وكلا هذين العاملين قلل بطريقة هائلة من مخاطر تبني الجماعات المسيطرة للتعددية الثقافيـة الليبرالية. فالأول يضمن أن التعدديـة الثقافية لا تمثل تهديدا للأمن الجغرافي السياسـي لمجموع الشـعب؛ ويضمن الثاني أن التعددية

الثقافيـة لا تهدد الأمن الإنساني للفـرد، وفي ظل هـذه الظروف فإن التعددية الثقافية تكون قليلـة المخاطر، واحتمال أن تذعن لها الجماعات المسيطرة يكون أكبر.

لقد استُخدمت كلمة تذعن Acquiese، لأن من المهم ألا نبالغ أو نسيء تفسير مستوى دعم التعددية الثقافية بين أعضاء الجماعات المسيطرة في معظم المجتمعات الغربية. والعاملان اللذان ذكرتهما حالا - عدم تأمين العلاقات العرقية، وضمانات الحماية القوية لحقوق الإنسان - يقللان من المخاطر المرتبطة بالتعددية الثقافية، لكنهما لا يقدمان أي حجة إيجابية لمصلحتها. من الممكن بالطبع أن يكون بعض أعضاء الجماعة المسيطرة قد أُقنعوا عن طريق حجج قادة الأقلية بأن التعددية الثقافية لا تتسق مع معايير حقوق الإنسان فقط، بل هي من متطلباتها أيضا. ومع ذلك، فإن علينا ألا نبالغ في مدى تقبل هذه الحجج الأخلاقية بين الجمهور العريض. وهناك دليل ضئيل نسبيا على أن أعضاء الجماعة المسيطرة قد أصبحوا مؤمنين حقا بالتعددية الثقافية بهذا المعنى [33].

ومع ذلك، فإن ما يبدو أنه حدث هو أن عددا لا بأس به من المواطنين أصبحوا مقتنعين بأن التعددية الثقافية متسقة مع قيم ديموقراطية بلدهم الليبرالية الأساسية (ومع أمنه السياسي الجغرافي)، ومن ثم فهو خيار سياسي جائز. قد لا يقتنعون بأن التعددية الثقافية سياسة فاضلة أو مفيدة بصفة خاصة، دع عنك أنها سياسة ملزمة أخلاقيا، لكنها مادامت تحترم حقوق الإنسان وأمن الدولة، فهي خيار مقبول، ولا يستدعي المعارضة.

وبهذا المعنى فإن موقف معظم المواطنين تجاه التعددية الثقافية هو موقف إذعان سلبي، أكثر منه موقف دعم إيجابي قوي. وهذا ما ذهب إليه كثير من استطلاعات الرأي [34]. غير أن الإذعان السلبي يمكن أن يكون كافيا. كثيرا ما يقال عن الديموقراطية إنها نظام لحكم الأغلبية، لكن عندما تكون جماعات الأغلبية سلبية، والأقليات منظمة تنظيما جيدا ومتحركا، فإن آراء الأقلية يمكن أن تكون فعالة سياسيا [35].

وحقيقة أن التعددية الثقافية الليبرالية تلقى إذعانا سلبيا وليس دعما ايجابيا من معظم أعضاء الجماعات المسيطرة تعني أنها معرضة للنقد والتراجع؛ لاسيما إذا كان النقاد قادرين على إثارة المخاوف من

احتمـــال تهديدها لحقوق الإنســـان أو أمن الدولة [36]. وذلك على وجه الدقة، كما سنرى، هو ما حدث في بعض الحالات المعروفة للتراجع عن «التعددية الثقافية».

التراجع عن التعددية الثقافية

لقد درســـت حتـــى الآن في هذا الفصل خمســـة أســـس رئيســـية من التيارات الغربية نحو التكيف مـــع التنوع: زيادة الوعي بالحقوق، والتغيرات الديموغرافيـــة، والمداخل المتعددة للحراك السياســـي الآمن ســـاعدت في تفســـير السبب في أن الجماعات غير المسيطرة قد أصبحت أكثر حزما في مطالبـــات التعددية الثقافية، وأن عدم تأمـــين العلاقات العرقية، والإجماع على حقوق الإنســـان ســـاعد على تقليل مخاطر قبول الجماعات المسيطرة لهـــذه القضايـــا. وعندما تتحقق هذه الظروف الخمســـة، فمن المحتمل أن ينشأ الميل تجاه توافق أكبر للتعددية الثقافية العرقية بغض النظر عن وجود أو غياب، شخصيات أو أحزاب سياسية معينة أو نظم انتخابية معينة [37].

وهذا التحليل لا يســـاعدنا فقط في تحليل نهـــوض التعددية الثقافية في الغرب، لكنه يســـاعدنا كذلك، في اعتقادي، في تفســـير التراجع عن التعدديـــة الثقافية فـــي بعض البلاد الغربية. عندمـــا يغيب ظرف أو أكثر من هذه الظروف الخمسة، أو يكون موضع تساؤل، فإن المساندة الشعبية لأشكال معينة من التعددية الثقافية يمكن أن تتضاءل. والواقع أننا نستطيع أن نرى بوضوح حالات كهذه، على الرغم من أن مدى ما يمكن أن يســـمى «التراجع عن التعدديـــة الثقافية» في الغرب، كثيرا ما يكون فيه مبالغة أو سوء تفسير.

وذهب بعض المعلقين إلى أننا نشـــهد تراجعا عاما عن التعددية الثقافية فـــي الغرب، وعـــودة إلى أفكار تقليديـــة أكثر عن التجانـــس، والمواطنة في الجمهورية الواحدية، حيث يُســـتبعَد تنوع الثقافـــة العرقية من المجال العام ويحول إلى المجال الخاص (انظر جوبك 2004، وبروبيكر 2001، وإنتزنغر 2003). ولقـــد أدى ذلك ببعـــض النقاد إلى أن يعبروا عن أملهم في أن يثبت ذلك أن التعددية الثقافية كانت نزوة طارئة أو بدعة مؤقتة (باري، 2001).

أما في الواقع، فإن الحركة الارتجاعية المفاجئة ضد التعددية الثقافية كانت محلية تماما، ولا علاقة لها إلا بمطالب أقليات معينة في بلاد معينة. فهي على سبيل المثال لم تؤثر في سياسات الدولة تجاه الأقليات القومية، والتيار الذي وصفته في الفصل الثالث نحو اعتراف أكبر بالجماعات القومية الثانوية، غالبا ما كان في شكل الحكم الذاتي الإقليمي. ووضع اللغة الرسمية ظل كما هو من دون أدنى تغيير. ولم يكن هناك تراجع ضد حقوق الأقليات القومية داخل الديموقراطيات الغربية. وليس ثمة حالة في الغرب لبلد تراجع عن أي من المساعدات التي منحها للجماعات القومية الثانوية. بل على العكس، كما سنرى في الفصل السادس، هذا التيار أُعيد تأكيده عن طريق تطوير المعايير الدولية، مثل الاتفاقية الإطارية لحماية الأقليات القومية التي تبناها المجلس الأوروبي. أو انظر إلى حالة السكان الأصليين. فالاتجاه نحو اعتراف أكبر بحقوق السكان الأصليين، التي غالبا ما تكون في شكل قضايا الأرض، والاعتراف بالقانون المعتاد، وحق الحكم الذاتي، ظلت كذلك في مكانها تماما في الغرب، من دون أي تراجع أو ارتداد ملحوظ، ولقد أُعيد تأكيد ذلك أيضا عن طريق تطوير المعايير الدولية، وذلك مثل مسودة الأمم المتحدة لإعلان حقوق السكان الأصليين، أو المعايير المقارنة للسكان الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية، ومنظمة العمل الدولية أو البنك الدولي، التي سنناقشها في الفصل السابع.

ومن ثم فليس هناك تراجع عن التعددية الثقافية عبر الحدود. وبالنسبة إلى كل من الجماعات القومية الثانوية والسكان الأصليين؛ فإن التيار نحو الاعتراف العام بتنوع الثقافة العرقية والتكيف معها يظل كما هو من دون تغيير، والوقع أنه الآن أكثر قوة، وليس مغروسا فقط في المفاوضات والتكيفات المحلية، بل إن المعايير المحلية تصادق عليه وتحميه.

ومن ثم فإن التراجع عن التعددية الثقافية، يضيق إلى حد كبير إلى مجال واحد من التنوع الثقافي العرقي - أعني مجال الهجرة. وكما سنرى في الجزء الثالث، على خلاف حالتي الأقليات القومية والسكان الأصليين، ليست هناك محاولات جادة لتقنين الحقوق الثقافية للمهاجرين على

المستوى الدولي. ومن ثم فالسؤال الأساسي هنا هو: لماذا تعرضت الثقافة التعددية للمهاجرين بصفة خاصة لمثل هذا الهجوم؟ في استطاعتنا أن نبدأ باستبعاد تفسير واحد شائع. وكما سبق أن ذكرت، فقد ذهب معلقون مختلفون إلى أن التراجع عن التعددية الثقافية المهاجرة يعكس عودة إلى الإيمان الليبرالي التقليدي، وهو أن العرقية تنتمي إلى المجال الخاص، وأن المجال العام ينبغي أن يكون محايدا، وأن المواطنة ينبغي ألا تكون مميزة. وأن التراجع عن التعددية الثقافية المهاجرة يعكس رفض فكرة التصور الليبرالي الديموقراطي للتعددية الثقافية بأسرها.

لكن ذلك لا يمكن أن يكون هو التفسير المطلوب. فلو أن الديموقراطيات الغربية رفضت فكرة التعددية الثقافية الليبرالية ذاتها، فلا بد لها من أن ترفض قضايا الجماعات القومية الثانوية والسكان الأصليين والمهاجرين كذلك. وبعد كل شيء، فإن قضايا الجماعات القومية والسكان الأصليين تتضمن - على نحو نموذجي - إدخالا مثيرا للتنوع الثقافي العرقي في المجال العام، ودرجة أكبر للمواطنة المتمايزة مما تطلبه الجماعات المهاجرة، في حين أن المهاجرين يسعون بطريقة نموذجية إلى تنوعات أو استثناءات متواضعة في إدارة المؤسسات الرئيسية، تسعى الأقليات القومية التاريخية والسكان الأصليون إلى الوصول إلى مستوى أوسع من الاعتراف والتكيف، بما في ذلك موضوعات مثل قضايا الأرض، وسلطات الحكم الذاتي، وحقوق اللغة، ونظم التعليم المنفصلة، بل حتى النظم القانونية المنفصلة. وتحتوي هذه القضايا على تحديات أكثر جدية لأفكار المواطنة غير المميزة، وخصخصة العرقية مما تتضمنه من تكيف مع الجماعات المهاجرة. ومع ذلك فالديموقراطيات الغربية لم تتراجع على الإطلاق عن التزامها بالتكيف مع الأقليات التاريخية.

والواقع أن الديموقراطيات الغربية تتوافق على نحو متزايد مع دعاوى المواطنة المختلفة والاعتراف العام بالفرق أو الاختلاف، عندما تقوم الأقليات التاريخية بتقديم هذه الدعاوى. فعلى سبيل المثال في حين أن هولندا تتراجع عن التعددية الثقافية بالنسبة إلى المهاجرين، تدعم الحقوق لأقلياتها التاريخية الفريزية Frisian، وتتراجع ألمانيا عن التعددية

الثقافية للمهاجرين؛ لكنها تحتفل بالذكرى الخمسين لأقلياتها الدنماركية، وتراجعت بريطانيا عن التعددية الثقافية للمهاجرين، بينما منحت القوميات التاريخية في اسكتلندا وويلز حق الحكم الذاتي، وتراجعت أستراليا عن التعددية الثقافية، لكنها تدعم نظام المؤسسات وحقوق السكان الأصليين، وتراجعت فرنسا عن التعددية الثقافية للمهاجرين، لكنها تدعم الاعتراف بلغات الأقليات التاريخية... وهكذا. ولا يكون لأي من ذلك معنى لو أننا فسرنا التراجع عن التعددية الثقافة للمهاجرين بأنه عودة إلى الأفكار الليبرالية التقليدية للمواطنة غير المتمايزة والمجالات العامة المحايدة.

ومن ثم فليست أفكار التعددية الثقافية الليبرالية بذاتها هي التي وقعت في مرمى الهجوم [38]. فالتراجع الفجائي كان بالأحرى مقتصرا على مجال الهجرة. بل إنه حتى داخل نطاق الهجرة، لم يكن التراجع عن التعددية الثقافية متماثلا في البلاد، فهو أشد وضوحا في أوروبا الغربية منه في أمريكا الشمالية، على سبيل المثال.

ولكي نفهم ذلك فإننا نستطيع أن نعود إلى قائمة المصادر والشروط المسبقة.

العاملان الرئيسيان اللذان يقللان من معارضة الأغلبية للتعددية الثقافية وُضعا موضع الشك في سياق هجرة المسلمين إلى أوروبا الغربية. فقد تساءل كثير من الناس عما إذا كان التوقع الليبرالي ينطبق على المسلمين بالطريقة نفسها التي انطبق بها على الموجات السابقة من المهاجرين؟ وتمتد هذه المخاوف إلى الوراء منذ قضية سلمان رشدي، وقد أُعيد تأكيدها في قضية الرسوم الكارتونية الدنماركية، وكذلك عن طريق التقارير المستمرة حول الزواج بالإكراه، والقتل بدافع الشرف، وختان الإناث [39]. والزعم المتفائل بأن معايير الحقوق الإنسانية ستقوى بالضرورة وتنتصر داخل المجتمعات الإسلامية في الغرب وُضع موضع الشك.

وكذلك فإن هجمات الحادي عشر من سبتمبر، والتفجيرات التالية في مدريد ولندن، قد أدت - أيضا - إلى إعادة تأمين «العلاقات بين المسلمين والدولة، حيث نشأت المخاوف من أن المسلمين المستقرين محليا قد يتعاونون مع أعداء الغرب الخارجيين، ويقومون بدور الطابور الخامس.

ونتيجة لذلك فإن كثيرا من المسائل التي كانت في صندوق «السياسة الديموقراطية المألوفة» أعيدت إلى ما يسمى صندوق «أمن الدولة». وعلى سبيل المثال كانت المناقشات حول مدارس المسلمين تدور وفقا لمعايير المزايا النسبية للنماذج المختلفة والمختلطة للمدارس الخاصة والعامة، وهي معايير مألوفة من المناقشات السابقة حول مدارس المسيحيين واليهود. غير أن هذه المناقشات تأثرت بشكل متزايد بمخاوف من أن المدارس الإسلامية، أو المؤسسات الأخرى التي تقام لخدمة المجتمع الإسلامي، ربما يسيطر عليها المتطرفون، وتستخدم كأرض لتفريخ أنصار الجهاد الملتزمين بمهاجمة الغرب [40].

ونظرا إلى أن القبول الشعبي للتعددية الثقافية في الغرب قد اعتمد على إدراك يتسق مع كل من الأمن السياسي الجغرافي للدولة والأمن الشخصي للمواطنين الأفراد، فإن دعم منظور التعددية الثقافية الليبرالية لاحتواء المهاجرين المسلمين يواجه معركة صعبة في أوروبا الغربية. والواقع أننا شاهدنا تراجعا جزئيا ضد التعددية الثقافية الليبرالية، لاسيما في البلاد التي يشكل فيها المسلمون أغلبية واضحة من السكان المهاجرين، ويمثلون بالتالي محور المناقشات حول التعددية الثقافية (كلوسن 2005) [41]. وفي معظم أوروبا الغربية نجد أن أغلب المهاجرين غير الأوروبيين من المسلمين - ما يقرب من 80 في المائة من المهاجرين في بلاد مثل: فرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، وألمانيا، وهولندا.. الخ، بالمقارنة بـ 10 في المائة أو أقل في كندا والولايات المتحدة - ولهذا فإنه كثيرا ما تساوي الأحاديث العامة في أوروبا فئة «مهاجر» بفئة «مسلم». وحتى في بريطانيا، حيث يكون المهاجرون أكثر اختلاطا وتنوعا بالنسبة إلى الدين، فإن الموضوعات الإسلامية أصبحت تسيطر على المناقشات. جاء عنوان مقال حديث في جريدة «المشاهد Spectator» «كيف قتل الإسلام التعددية الثقافية» (ليدل 2004). نجد أن المقال وعنوانه بالقطع متحيزان [42]، لكن يبدو أنه صحيح أن نقول إن المساندة الشعبية للتعددية الثقافية قد تراجعت عندما أصبح المسلمون هم المستفيدين الأساسيين من هذه السياسة.

لم يكن الخوف المرضي من الإسلام، بالطبع، هو المصدر الوحيد لتراجع الحديث عن التعددية الثقافية للمهاجرين في أوروبا. والواقع أن بعض المحللين قد ذهبوا إلى أن المخاوف من المسلمين هي ببساطة التبرير الأكثر حداثة للقلق العميق الدائم من «الآخر»، والحنين إلى وقت اشترك فيه الجميع بروابط قوية من التاريخ والهوية المشتركة. يكره الناس التعددية العرقية والعنصرية، لكنهم لا يريدون أن يظهروا على أنهم عنصريون أو يعانون كراهية الأجانب، ولهذا فإنهم يبحثون حولهم عن بعض المبررات التي تكون أكثر قبولا لمعارضة التعددية الثقافية للمهاجرين، كالمخاوف من الممارسات غير الليبرالية أو التهديدات الأمنية (أو الجريمة، أو الأعباء الاقتصادية، أو سوء استخدام إجراءات حق اللجوء.. إلخ). وإذا لزم الأمر فإن الناس يبتكرون أو يبالغون في هذه المخاطر، حتى عندما لا توجد أدلة عليها، وذلك من أجل إخفاء الطبيعة الحقيقية لمعارضتهم للمهاجرين. وهذه المخاوف هي مجرد مظاهر سطحية، أو تبريرات لصور أعمق من العنصرية والتعصب الشعبي، والخوف المرضي من الأجانب المستقل تماما عن الوقائع العارضة حول تأثر الليبرالية أو الأمن الجغرافي السياسي بجماعات مهاجرة معينة. فإذا لم يستطع العنصريون وأصحاب المخاوف المرضية من الأجانب أن يستغلوا هذه المخاوف المعينة، فإنهم سيجدون ببساطة بعض المبررات الأخرى لمعارضة الهجرة والتعددية الثقافية.

ولا شك في أن ذلك جزء من القصة، ومن المؤكد أن التعددية الثقافية لن تكتسب قبولا عاما من الشعب بأسره إلا إذا قل أو ضعف قلق الناس الدائم من التنوع والتعدد، إذا عُولجت العنصرية والخوف المرضي الذي يغذي هذا القلق. ومع ذلك، فإن المخاوف المنتشرة من الوافدين الجدد، وعلى الرغم من أنها قوية، فإنها لا تفسر التغيرات في دعم المهاجرين ومساندة التعددية الثقافية بين الدول أو عبر الزمان داخل البلدان المختلفة. ذلك لأن هذه المخاوف لا تستطيع أن تفسر لماذا تتبنى بعض البلاد سياسة التعددية الثقافية في حين أن بعض البلدان الأخرى لا تفعل ذلك، أو لماذا تبدأ بعض البلاد السير في طريق التعددية الثقافية لكنها بعد ذلك تتراجع عنه. فعلى سبيل المثال تبنت هولندا في البداية

التعددية الثقافية بالنسبة إلى المهاجرين الذين كانوا مستعمرين من قبل، (على سبيل المثال، المولوكيين Moluceans والأنتيليين Antilleans)، لكنها أصبحت أكثر جدلا عندما أصبح المسلمون من تركيا والمغرب هم المستفيدين الرئيسيين من الهجرة إلى هولندا. وهناك عملية مماثلة حدثت في بريطانيا: إذ بدأت المطالبات بالتعددية الثقافية من السود الكاريبيين (المسيحيين في الأغلب)، وحصلت على درجات مهمة من المساندة الشعبية، غير أن هذه المساندة توقفت عندما أصبح المسلمون المهاجرون الوافدون من باكستان وبنغلاديش هم الروافد الرئيسية للتعددية الثقافية. وفي الحالتين تغيرت المخاطر المرتبطة بالسياسة مع تغير الجماعات الرئيسية المستهدفة [43]. وتوحي هذه التغيرات بأنه في الصراع المستمر بين القيم العامة للتسامح وعدم التمييز، وبين المخاوف العامة من التنوع، كثيرا ما تعتمد المحصلة على تقديرات نوعية وعارضة للمخاطر المتضمنة. والمصير المتغير للتعددية الثقافية عبر الديموقراطيات الغربية يشير إلى أن كثيرا من المواطنين على استعداد لقبول سياسة التعددية الثقافية عندما تكون مخاطرها قليلة، لكنهم يعارضونها عندما تكون مخاطرها كثيرة.

يطرح ذلك معضلة واضحة: ربما تكون التعددية الثقافية مطلوبة أكثر عندما تكون مخاطرها أكبر. وربما تكون الجهود الاستباقية مطلوبة تحديدا عندما ينظر إلى أعضاء جماعة معينة كـ«طابور خامس»، أو كتهديد للإجماع الديموقراطي الليبرالي، بحيث تمنع تلك الجهود المبذولة استقطاب العلاقات العرقية. وعلى العكس، ربما اعتقدنا أنه إذا ما كان هناك قدر ضئيل من الثقة أو انعدام الثقة بين الجماعات العرقية، يصبح ترويج سياسات التعددية الثقافية أسهل، ولكنها تكون أقل ضرورة في الممارسة.

وإذا كان الأمر كذلك فربما تكون الحاجة إلى التعددية الثقافية أكثر عندما يكون احتمال تبنيها ضعيفا، وتكون شعبية بشكل أكبر عندما تكون ضرورتها أقل. ولقد ذهب «جان ندوفين بيتيرس» إلى ذلك عندما قال إن «المشكلة الرئيسية في التعددية الثقافية الليبرالية هي أنها تقدم

حـــلا من دون أن تكون هناك مشـــكلة وعلاجا حيـــث لا يوجد مرض». (بيتيرس 2005، ص 1271). وهذه مفارقة نشأت في كثير من سياقات ما بعد الشـــيوعية وما بعد الاستعمار كذلك، وسأعود إلى هذا الموضوع في الجزء الثالث. غير أن التجربة الغربية حتى يومنا الراهن تذهب إلى أن القبول العام للتعددية الثقافية يعتمد على مشـــاعر كل من أمن الفرد وأمن الجماعة، وعندما تضعف هذه المشاعر فستواجه التعددية الثقافية هجوما وتراجعا.

لكن حتى عندما سعت بعض الدول إلى التقليل من «إفراط» التعددية الثقافية في ســياقات أشد خطورة، فقد أكدت، على نحو نموذجي، أنها لم ترتد إلى نماذج قديمة اســتيعابية متجانسة للهجرة، كما أنها واصلت قبول الحاجة إلى مؤسســـات عامة، كالمدارس ووسائل الإعلام، والرعاية الصحيـــة وتنظيم أمـــور المجتمع عن طريق الشـــرطة بقصد التكيف مع واقع التنـــوع العرقي. ولم يعد متوقعا من الجماعـــات المهاجرة بعد الآن أن تخفـــي هويتها العرقية في الحياة العامة، ومطالبها بشـــأن أشـــكال الاعتراف والتكيف في المؤسســـات العامة (مثلا: فـــي المناهج التعليمية للمدارس العامة) قد اعترف بهـــا، وباختصار، الحديث عن التراجع عن التعددية الثقافية المهاجرة، يخفي قصة أشـــد تعقيدا تقلصت فيها بعض سياســـات التعددية الثقافية بينما أصبحت سياســـات أخرى أشد عمقا داخل المؤسســـات [44]. وكما هي الحال مع الأقليات القومية، والســـكان الأصليين، فقد تم قبول مســـتوى أساســـي من «الاعتـــراف» و«التكيف» بالنسبة إلى المهاجرين على نحو متزايد بوصفه جانبا ضروريا ومشروعا من الحياة في الديموقراطية الليبرالية.

ومن ثم فليســـت هناك قصة فردية عن تقـــدم (أو تراجع) التعددية الثقافية في الغرب، وإنما هناك أنواع مختلفة من التعدد الثقافي العرقي تبـــرز كل منهـــا أنواعا متميزة من قضايا التعدديـــة الثقافية، ولكل منها مســـار للمقاومة، والقبول والتراخي والتراجع، وأنـــا أعتقد أن العوامل الخمســـة التي ناقشتها في هذا الفصل ســـوف تساعد في تفسير هذه الفرص المتفاوتة.

من تعددية الحركة الاشتراكية الثقافية إلى تعددية الشركات

عند هذه النقطة ربما يعتقد بعض القراء أنني قد أغفلت عنصرا مهما في تفسير الحاجة الملحة إلى التعددية الثقافية، وأعني بذلك الرأسمالية العالمية وظهور الاقتصاد الليبرالي الجديد. إن ظهور التعددية الثقافية في فترة الثلاثين إلى الأربعين سنة الماضية توافق زمنيا مع حقبة العولمة الاقتصادية المكثفة، وتخفيض النفقات في دولة الرفاهية، وخصخصة الشركات العامة ومصادر الثروة، وتحرير الأسواق. وهذان الشكلان من التنمية، في نظر بعض المحللين، يرتبطان بوضوح. في واقع الأمر، وكما قال «سلافوك تشيك»، فإن «الشكل الأيديولوجي المثالي لهذه الرأسمالية العالمية هو التعددية الثقافية» (العام 1997 ص 44). ومن هذا المنظور، فإن التعددية الثقافية تعمل على تسهيل أوتبرير توسع الرأسمالية العالمية واتفاق واشنطن».

وفي اعتقادي أن هذا تحليل خاطئ؛ فالتعددية الثقافية لها أصول مختلفة عن الاقتصاد الليبرالي الجديد، لكن من الصواب أن نقول إن التعددية الثقافية تأثرت بهذه التغيرات الأوسع في الاقتصاد السياسي العالمي. ومن المهم أن نعرف هذه الروابط والصلات.

إن فكرة انبثاق التعددية الثقافية كأداة للرأسمالية العالمية لم تكن وليدة الوقائع. فكما قلت وأكدت مرارا، التعددية الثقافية قدمتها للمرة الأولى الأحزاب اليسارية الليبرالية أو الاشتراكية الديموقراطية كاستجابة للتحرك الشعبي للجماعات غير المسيطرة، فقد كانت باختصار حركة اشتراكية للتعددية الثقافية. في البداية عارض قطاع الشركات والفئات السياسية التي تدعم بناء الاقتصاد الليبرالي الجديد - (أنصار ريغان وتاتشر) - عارضوا «التعددية الثقافية» التي رأوا فيها مثلا كلاسيكيا قديما لاستغلال الدولة في سبيل تدعيم «مصالح خاصة» [45]. أصر الاقتصاد الليبرالي الجديد على أن الدولة ينبغي ألا تتدخل في «السوق الثقافية» بدعم لغات الأقلية أو أنشطتها الثقافية.

وهكذا تكـون التعددية الثقافية قد انبثقت للمـرة الأولى في مواجهة الحراك الشعبي وفي مواجهة مقاومة نخبة رجال الأعمال والأيديولوجيين الليبراليـين الجدد. ومن الإنصـاف أن نقول إنه مع مـرور الأيام تصالح عالم الشـركات مع التعددية الثقافية، وظهر بالفعل شكل مميز لـ «تعددية الشـركات الثقافية» وتفاعل بطرق معقدة في الحركة الاشـتراكية المبكرة للتعددية الثقافية (46).

تعددية الشـركات الثقافية وتعددية الحركة الاشتراكية الثقافية كانت الواحـدة منهما أحيانا تتجـذب إلى الأخرى. فدفعـة الليبرالية الجديدة باتجـاه اللامركزية، على سـبيل المثـال، التي قامت أصلا باسـم الكفاية الاقتصادية، أصبحت أكثر شـعبية عندما ربطت حجج التعددية الثقافية بصدد التكيف مع التنوع.

فـي المقابل كانت حركـة التعددية الثقافية الاشـتراكية تحتاج أحيانا إلى مسـاندة عالم الشـركات. وكما رأينا، فقد استطاعت حركة التعددية الثقافية الاشتراكية تأمين بعض الإصلاحات المهمة، لكنها كانت انتصارات هشـة. لأن التعددية الثقافية كانت مقبولة، أكثر مما كانت مدعومة بشكل فعال ونشـط من الجماعات المسيطرة، ومن ثم فقد كانت معرضة للهجوم والتراجـع، فكثير من أنصارها حاولوا أن يجدوا حججا إيجابية لمصالحها ربما تكون مقنعة أكثر لأعضاء الجماعات المسـيطرة. وذلك يشـمل إعادة تأكيد الحجة الأخلاقية الأساسية القائلة بأن التعددية الثقافية تمد وتدعم منطق حقوق الإنسـان، غيـر أن المدافعين كانوا كذلـك يأملون أن يجدوا أسبابا أكثر فائدة أو استراتيجية تعلل لماذا ينبغي على أعضاء الأغلبية أن يدعموا التعدديـة الثقافية؛ فهم يريدون أن يوضحوا أن التعددية الثقافية نافعة بالشـكل المادي، حتى يستطيع أعضاء الجماعات المسيطرة أن يروا التعددية الثقافية نافعة لهم هم أنفسـهم، وليسـت مجرد التزام أخلاقي يدينون به للآخرين.

ولقد كان أكثر الاسـتراتيجيات شـيوعا في هذا الشأن تأكيد النتائج الاقتصاديـة العرضية للتعددية الثقافية. ولقد تحدث المدافعون عن «تنوع المنتج» واقتبسوا دليلا على أن الشـركات ذات القوى العاملة الأكثر تنوعا

تميل إلى أن تكون أكثر إنتاجا وإبداعا. وفضلا عن ذلك فإن وجود موظفين لديهم خلفيات ثقافية ومهارات لغوية مختلفة يمثل مكسبا قويا في اقتصاد عالمي متزايد العولمة. وأولئك الذين لديهم مهارات قوية بين الثقافات سيكونون قادرين على المنافسة في الساحة العالمية. وعلى سبيل المثال: ينبغي تشجيع المهاجرين الصينيين إلى أمريكا الشمالية على الاحتفاظ بلغتهم الأم وطلاقتهم الثقافية، ليقوموا بدور الوسطاء لتسهيل مجال التجارة والاستثمار العالمي. وباختصار «التعددية الثقافية» تعني العمل التجاري، إذا أردنا اقتباس عبارة كانت شائعة في كندا وأستراليا في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي.

وهناك حجة ترتبط بذلك تلجأ إلى فكرة أن التعددية الثقافية تجعل البلاد جذابة أكثر لكل من السائحين، وأصحاب المهارات العالية من المهاجرين. فـ «المدن» تروج لنفسها باعتبارها متعددة الثقافات، وتسلط الأضواء على مناطقها العرقية، ومطاعمها العرقية لكي تجذب الزوار والنخبة من المهاجرين والمستثمرين الأجانب [47].

ولقد لاقت هذه الحجج بعض النجاح في الترويج للتعددية الثقافية عند أعضاء الجماعات المسيطرة، لكنها أيضا صادفت إخفاقا واضحا. فإذا ما أخذناها بذاتها وجدنا أن لديها القدرة على التقليل من شأن التعددية الثقافية وجعلها حيلة من حيل السوق، كما لو أن هدف التعددية الثقافية لم يكن تحدي الهيراركيات العرقية والعنصرية الموروثة، بل بالأحرى إعادة تقديم الاختلافات الثقافية على أنها ميزة اقتصادية قوية في الاقتصاد العالمي، وكسلعة جيدة يمكن تسويقها واستهلاكها. والواقع أننا نرى معركة مستمرة تخوضها حركة التعددية الثقافية الاشتراكية في كثير من البلاد، لضمان أن ترى هذه الحيل الخداعة من حيل السوق تدعم بدلا من أن تحل محل الأهداف الأصلية التحررية للتعددية الثقافية.

ويصعب أن يكون ذلك أمرا فريدا بالنسبة إلى التعددية الثقافية. فنحن نجد ديناميات مماثلة في حركات أخرى للإصلاح الاشتراكي التقدمي، بما في ذلك الحركة النسوية وحركة أنصار البيئة؛ فقد نشأت

هذه الحركات في الأساس لمواجهة مقاومة النخبة في الهيئات والشركات، والأيديولوجيين الليبراليين الجدد، غير أن الرأسمالية حاولت أن تستحوذ على هذه الحركات وأن تجد طرقا لإعادة تسويقها كسلع وعلامات تجارية. ولهذا نجد صراعات مستمرة من جانب النشطاء في الحركة الاشتراكية لاستعادة التحكم في جدول أعمال هذه الحركات للحفاظ على أهدافها الإصلاحية الأصلية.

ولقد تطور عدد من المصطلحات لاستيعاب هذه الظاهرة: فقد تحدث النقاد عن تعددية الشركات الثقافية، وعن «التعددية الثقافية الاستهلاكية وعن تعددية الحوانيت الثقافية» وعن «التعددية الثقافية الليبرالية الجديدة» أو «تعددية بينيتون الثقافية» (ولقد سميت كذلك نسبة إلى اسم واحدة من الشركات متعددة القوميات التي وسمت نفسها على نحو ناجح جدا كمتعهد للتنوع الثقافي الذي أصبح سلعة) (48). ولقد أدت سيادة هذه الظاهرة ببعض المحللين إلى افتراض أن ذلك هو المصدر الحقيقي لنشأة التعددية الثقافية في الغرب. غير أن تعددية الشركات الثقافية في واقع الأمر تبعت بصفة مستمرة حركة التعددية الثقافية الاشتراكية، أو انبثقت بشكل جزئي كطريقة لبناء مساندة شعبية للأخيرة. ولست أعرف أي بلد في الغرب تبنى التعددية الثقافية في البداية بتوجيه من نخبة الشركات بدلا من نشطاء الحركة الاشتراكية. لقد كانت صفوة رجال الأعمال هي آخرمن انضم إلى عربة التعددية الثقافية، وأول من قفز من العربة في فترات الهجوم والتراجع ضد التعددية الثقافية (49).

باختصار ليس هناك شيء في منطق رأسمالية التعددية القومية الرأسمالية يتطلب (أو يعوق) التعددية الثقافية. ففي البلاد التي حققت فيها التعددية الثقافية الاشتراكية بعض النجاح، تستطيع النخبة من رجال الأعمال، أن تسعى إلى جلب المال عن طريق تسويق أشكال من الاختلاف الثقافي على شكل سلع استهلاكية. وحينما تفشل التعددية الثقافية الاشتراكية، فإن النخبة من رجال الأعمال قادرة على الابتعاد عنها، كما اعتادت أن تفعل.

وعلى أي حال، فقد كشفت الأحداث الأخيرة عن السطحية الجوهرية في أيديولوجيا التعددية الثقافية للشركات. فبعد الحادي عشر من سبتمبر، ومدريد، والرسوم الدنماركية، لا يستطيع أحد أن يفكر في أن التعددية الثقافية ينبغي تقبلها أو رفضها على أساس أنها ستزيد من التنافس العالمي الاقتصادي أو تجذب السائحين. وتذكرنا هذه الأحداث بأن السؤال الأساسي هو: هل يمكن للتعددية الثقافية أن تصلح كوسيلة لتعزيز المواطنة، وهل يمكن للتعددية الثقافية أن تساعد في تغيير الصيغة الموروثة للعلاقات العنصرية والعرقية غير المدنية - بما في ذلك علاقات القاهر والمقهور، والمستعمِر والمستعمَر، والمستوطن والساكن الأصلي، والموصوم بعرق ما وغير الموصوم، والطبيعي المألوف والمنحرف الشرير، وصاحب الرأي المستقيم والمضلل، والمتحضر والمتخلف، والحليف والعدو، والسيد والعبد - إلى علاقات المواطنة الديموقراطية الليبرالية؟!

لقد كان رد الفعل المباشر لكثير من الناس بعد الحادي عشر من سبتمبر هو استنتاج أن التعددية الثقافية قد فشلت في هذا الشأن، وأنها ببساطة قد أعادت إنتاج علاقات العداوة والهيراركية. ومع ذلك، على نحو ما سنرى في الفصل القادم، هناك دليل كاف على أن التعددية الثقافية قد ساهمت في الواقع في بناء المواطنة الديموقراطية الليبرالية، على أي حال، فهذا هو السؤال الصحيح الذي ينبغي طرحه. فالحديث السابق حول «التنوع المنتج» وحول «التعددية الثقافية التي تعني الأعمال التجارية» لا يمكن أن يبعدنا بعد الآن عن مواجهة أشد القضايا التي تثيرها الحركة الأصلية للتعددية الثقافية عمقا وأهمية حول الرابطة بين التنوع العرقي الثقافي وحقوق الإنسان، والمبادئ الديموقراطية الليبرالية.

خاتمة:

أي محاولة لرواية قصة ظهور التعددية الثقافية في الغرب ستكون حتما محاولة جزئية وأحادية الجانب، وأنا لا أزعم أنني قدمت رواية شاملة في هذا الفصل. لقد حاولت ببساطة التعرف على بعض العوامل التي اعتقد أن لها أهمية دائمة عبر الديموقراطيات الغربية، وإلقاء الشك على بعض التفسيرات الأخرى التي قدمت.

وعلـــى عكس بعض المعلقين لم أجد شـــاهدا على أن التعددية الثقافية قد ظهرت نتيجة لإحياء الرومانسية الألمانية عند هردر Herder أو لفلسفة نيتشـــه لما بعد الحداثة، أو المذهب الثقافـــي المحافظ، أو بعث وإعادة بناء الاقتصاد الليبرالي الجديد. وبدلا من ذلك فقد ركزت على خمسة عوامل أخـــرى. فمن ناحية فإن زيادة الوعي الحقوقي الذي يرجع إلى ثورة حقوق الإنســـان، والتغيرات الديموغرافية والمداخل المتعددة للحراك السياســـي الآمن ســـاعدت في تفســـير الســـبب في أن الجماعات غير المسيطرة قد أصبحت عازمة أكثـــر فيما يتعلق بقضايا التعدديـــة الثقافية؛ ومن ناحية أخرى فإن عـــدم تأمين العلاقات العرقية والإجماع على حقوق الإنســـان ساعدا على تقليل مخاطر قبول الجماعات المسيطرة لهذه القضايا.

وهذه العوامل، إذا ما أخذت معا، فإنها تساعد على تفسير اتساع التغير نحو التعدية الثقافية الليبرالية في الغرب، لكن أيضا طبيعتها الهشة، غالبا ما ولدت الإذعان السلبي لا الدعم الإيجابي.

بالطبع، بالنســـبة إلى أهداف هذا الكتاب، فإن الســـؤال الأكثر أهمية هو: ما الضوء الذي يلقيه هذا التحليل على آفاق انتشار التعددية الثقافية الليبرالية عالميا؟ وإذا ما طبعت هذه الشـــروط الخمســـة على نحو مطرد عبر الديموقراطيات الغربية، كانت عرضة للمد والجزر عبر الزمن، فربما يكـــون ذلك أكثر صدقا فـــي المناطق الأخرى من العالم. وكما ســـنرى في الجزء الثالث، ســـيظل التقاء جميع الشروط الخمســـة للتعددية الثقافية الليبراليـــة أمـــرا نادر الحدوث، وليـــس ثمة ميل عام إلـــى أن تصبح هذه الكوكبة من العوامل أكثر شيوعا حول العالم.

والواقـــع أنه يبـــدو أن هناك عدم توازن نســـقي في هـــذه التوجهات. وإذا بســـطنا الموضـــوع أكثر من ذلك لقلنا إن الظروف التي تســـاعد على توليـــد مطالب أكبر للتعدديـــة الثقافية الليبرالية أصبحـــت بالتأكيد أكثر شـــيوعا حول العالم. ويمكننا أن نرى انتشـــارا ثابتا لخطاب جديد ولوعي جديد بحقوق الأقليات وحقوق الإنســـان، بالإضافة إلى عملية (لم تكتمل) للدمقرطة خلقت مجالا أوســـع للحراك السياســـي الآمن للأقليات. لكن يبدو أنه ليس ثمة اتجاه مقابل بالنســـبة إلى الظروف التي تمكن وتشـــجع

الدول والجماعات المسيطرة على قبول قضايا الأقلية. ففي مناطق واسعة من العالم تستمر مخاوف المجموعات المسيطرة حول أمنهم الجغرافي السياسي وأمنهم الفردي في شل الجهود لتبني التعددية الثقافية الليبرالية. والنتيجة المتوقعة هي اضطرابات سياسية خطيرة، كلما تجاوزت مطالب التعددية الثقافية الليبرالية إمكان أن تُلبى.

هذا اللاتوازن في الشروط الكامنة للتعددية الثقافية الليبرالية يثير عددا من التحديات العميقة للعمل الدولي في هذا المجال. وهناك خطر واضح من أن مجهودات المجتمع الدولي، سواء بالنسبة إلى المنظمات بين الحكومات أو المنظمات غير الحكومية، ربما جعلت هذا اللاتوازن يتفاقم من دون قصد، ويثير مطالب أكبر للتعددية الثقافية الليبرالية من دون تقوية الظروف التي تجعلها مقبولة. وفي اعتقادي أن المجتمع الدولي قد تجاهل بالفعل هذا الخطر في بعض الحالات، وفي بعض الحالات الأخرى بالغ في رد فعله تجاهه.

وقبل أن نستكشف هذه المعضلة، فإننا بحاجة إلى إنهاء استكشافنا للتعددية الثقافية الليبرالية في الغرب عن طريق فحص مساراتها عمليا.

5

تقييم التعددية الثقافية الليبرالية من الناحية العملية

«لقد عاملت المنظمات الدولية التعدديةَ الثقافية الليبرالية في كثير من السياقات ليس على أنها ببساطة خيار مشروع بين خيارات أخرى، بل على أنها خيار مفضل، بل حتى على أنها الخيار الشرعي الوحيد»

المؤلف

في الفصل السابق، وصفنا الأصول الأُول المتفائلة للتعددية الثقافية الليبرالية في الغرب، بأنها انبثقت كجزء من ثورة أوسع لحقوق الإنسان، والتزمت بمهاجمة الهيراركيات الموروثة وبزيادة حرية الفرد. غير أن هذه القصة حول أصول التعددية الثقافية الليبرالية هي أساسا قصة حول المعتقدات، والنوايا، والطموحات، لكنها لا تخبرنا عن الطريقة التي تعمل بها من الناحية العملية. والسؤال لا يدور حول الآمال الساذجة أو المثالية الموجودة عند الناس الذين روجوا لهذه السياسات أو خططوا

لها، السـؤال هو: ما تأثيراتهم الفعلية؟! لقـد اقترينا الآن من أربعين سـنة من تجربة أشـكال منوعة من التعددية الثقافية الليبرالية. فهل تعمل هذه الأشـكال علـى نحو جيد؟! وهل حققـت نجاحا على نحو يضمن تشجيع انتشارها عالميا؟!

وليس ذلك سؤالا تسهل الإجابة عنه، نظرا إلى الأشكال المختلفة الكثيرة لسياسـات التعددية الثقافية، والأهداف المختلفة الكثيرة التي تهدف إلى تحقيقهـا. وهناك بضعة أشـياء يمكن أن نقولها في شـيء من الثقة عن تأثير التعددية الثقافية في الممارسـة العملية، لكن بالنسـبة إلى كثير من الموضوعـات الأخرى المهمة ينقصنا ببسـاطة الدليل المناسـب. في هذا الفصل سـوف أفحص ما نعرفه وما لا نعرفـه عن قوى التعددية الثقافية الليبرالية وحدودها من حيث الممارسة العملية.

دعنـا نبدأ من نقطـة واضحة لكنها مهمة. مـن الواضح من أدنى مسـتوى أن تبني التعدديـة الثقافية الليبرالية لـم يضر بما يمكن أن نطلـق عليـه الأداء الأساسـي للديموقراطيات الغربية، إذا قسـناها بمؤشـرات مثل السـلام والاسـتقرار الديموقراطي، حكم القانون، أو الرخاء الاقتصادي. لم تنحدر أي من الدول التي سلكت طريق التعددية الثقافية فـي الغرب إلى هوة الحرب الأهليـة أو الفوضى، أو واجهت انقلابات عسـكرية، أو عانت من انهيار اقتصادي. على العكس، حتى إن نظـرة عارضة إلى قائمـة الدول «القوية» في التزامها بسياسـات التعددية الثقافية تظهر أنها من بين أكثر المجتمعات سلاما واستقرارا ورخاء على الأرض.

وذلـك وحده يكفـي لدحض التنبـؤات الرهيبة حول الآثـار المدمرة للتعدديـة الثقافية. وكما لاحظ جاكوب ليفي فإن نقاد التعددية الثقافية مغرمـون بحجة «العـودة إلى الهتلريـة» (ليفـي 2004، ص 334) [1]، ومعالجة تبني التعدديـة الثقافية على أنها الخطوة الأولى للانزلاق نحو النـزاع العنصـري والديني، و«بلقنـة» المجتمع، وكبـت الحريات المدنية والسياسـية، والانقلاب على النظام الدستوري الديموقراطي. ومع مرور أكثر من أربعين سنة من الخبرة، اتضح أن هذه التنبؤات لم تصب الهدف.

وكما ناقشت في الفصل الثاني، فإن تجربة التعددية الثقافية الليبرالية في الغرب هي قصة تدور حول «التطبيع» التقدمي للسياسة العرقية، لكي يصبح الحراك السياسي العرقي مجرد شكل آخر من المناقشات اليومية السلمية والقانونية الديموقراطية.

ونحن لدينا مبرر آخر جيد للشك في كثير من التنبؤات المتشائمة الأخرى حول تأثير التعددية الثقافية عمليا. على سبيل المثال، فقد ذهب بعض النقاد إلى أن التحول تجاه التعددية الثقافية يضعف مصلحة الدولة ورخاءها، بأن ينقص من معنى التضامن العرقي الشامل الذي تحتاج إليه في دعم المجتمع لإعادة توزيع الاقتصاد بالمعنى الواسع (باري 2001، مايكلز 2006). وكثيرا ما يسمى ذلك بمقايضة «الاعتراف بالوجود مقابل إعادة التوزيع». يقال إن سياسة الاعتراف بالتعددية الثقافية تحل محل سياسة إعادة التوزيع المعتمدة على الطبقات. غير أن المحاولات الحديثة لفحص هذه الدعوى فشلت في تقديم أي سند لها، فالبلاد التي لديها سياسة قوية للتعددية الثقافية لم تواجه صعوبات أكثر للإبقاء على سياساتها الاشتراكية لإعادة التوزيع من الدول التي لديها سياسات متواضعة أو ضعيفة للتعددية الثقافية (بانتنغ وكيمليكا 2006).

حقيقةٌ أن التعددية الثقافية قد أثبتت اتساقها مع الأداء الأساسي لرخاء الدولة الديموقراطية الليبرالية تكفي لأن تجعلها خيارا جذابا تراعيه المنظمات الدولية عند التعامل مع البلدان ذات التعددية العرقية فيما بعد الشيوعية، وما بعد الاستعمار. ففي كثير من هذه البلدان، فشلت بشكل واضح النماذج القديمة للدولة المركزية ذات القومية الواحدة المتجانسة، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى نماذج جديدة يمكنها أن تواكب الواقع المستمر للحراك السياسي العرقي. مادامت التعددية الثقافية الليبرالية هي مثل هذا الخيار، ولم تعرض للخطر لا السلام، ولا الاستقرار الديموقراطي، ولا الرخاء في الغرب، فقد تضمنت في كثير من القوائم التي أشرفت عليها المنظمات الدولية لأفضل الممارسات أو أفضل الوسائل في التعامل مع التنوع.

لكن الحقيقة المحضة التي تقول إن التعددية الثقافية الليبرالية لم تؤد إلى انهيار الدول الغربية لا تفسر السبب وراء مساندة المنظمات الدولية لهذا النموذج حول العالم. لقد عاملت المنظمات الدولية التعددية الثقافية الليبرالية في كثير من السياقات ليس على أنها ببساطة خيار مشروع بين خيارات أخرى، بل على أنها خيار مفضل، بل حتى على أنها الخيار الشرعي الوحيد. مثال على ذلك قرار الاتحاد الأوروبي وحلف شمال الأطلنطي بالإصرار على احترام حقوق الأقليات كشرط للدخول في هاتين المنظمتين. وهذا التفضيل للتعددية الثقافية لا يمكن تفسيره فقط بالرجوع إلى الأداء الأساسي للدولة. وعلى كل حال، فعلى حين أنه من الواضح أن سياسات التعددية الثقافية القوية أثبتت أنها تتوافق مع السلام، والاستقرار والرخاء، فمن الواضح بالقدر نفسه أن مثل هذه السياسات ليست شروطا مسبقة للأداء الأساسي للدولة. فكثير من البلدان الغربية التي لديها سياسات تعددية ثقافية متواضعة أو ضعيفة هي كذلك مستقرة ومسالمة وتنعم بالرخاء.

ومن ثم فإن تبرير مساندة التعددية الثقافية الليبرالية إنما يوجد في مكان آخر. هناك أسباب كثيرة تفسر لنا لماذا أعربت المنظمات الدولية عن تفضيل النماذج متعددة الثقافات التي سوف أناقشها في الفصلين التاليين، لكن جزءا من هذا التفسير، على الأقل، يتمثل في أن كثيرا من الناس داخل هذه المنظمات يشتركون في وجهة النظر المتفائلة بأن التعددية الثقافية تتقدم جدول أعمال موسعا لحقوق الإنسان. والواقع أن ذلك واضح في ديباجات الاتفاقيات والإعلانات الدولية المختلفة حول حقوق الأقليات. فالتعددية الثقافية، من وجهة النظر المتفائلة تلك، لا تحافظ فقط على السلام العرقي، لكن الواقع أنها تقلل من التفاوت وتعالج المظالم، وتدعم الليبرالية والديموقراطية، وتعزز المثل العليا لثورة حقوق الإنسان وليبرالية الحقوق المدنية. فهل هناك أي دليل على هذه النظرة التفاؤلية؟ يمكننا أن نستنتج بأمان أن أكثر التنبؤات تشاؤما حول تأثير التعددية الثقافية المزعزع للاستقرار لم يتحقق، لكن هل تحققت الدعاوى المتفائلة التي قامت بدلا منها؟!

هذا سؤال تصعب الإجابة عنه؛ مادام لا يتضح تماما كيف يمكن لنا أن نقيس النجاح في «تعزيز التحرر والدمقرطة، أو «تقديم جدول أعمال موسع لحقوق الإنسان». وهذه أهداف متعددة الأبعاد، واسعة الانتشار، وتحمل تضمينات بالنسبة إلى العلاقات والبنى الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية للمجتمع. وأي محاولة لقياس النجاحات في بلوغ هذه الأهداف بطريقة نسقية سوف تكون مهمة هائلة.

غير أننا نستطيع، لتحقيق أغراضنا من هذا الكتاب، أن نركز انتباهنا على مجالين عامين. لقد سبق أن قلت في كتاب سابق إن مبادئ التعددية الثقافية الليبرالية الأساسية يمكن إيجادها في الفكرتين التوأم: «المساواة بين الجماعات» و«الحرية داخل الجماعات» (كيمليكا 1995)، وسوف أستخدم هذين العنوانين لتحديد إطار مناقشتي في بقية هذ الفصل:

١ - المساواة بين الجماعة

هل نجحت سياسة التعددية الثقافية في التقليل من الهيراركيات العنصرية والعرقية الموروثة؟! هل قللت من التهميشات السياسية، والعوائق الاقتصادية، والتبعية الثقافية للأقليات؟ لقد ذهب بعض النقاد إلى أن مهمة هذه السياسات تمثلت ببساطة في إخفاء الواقع المستمر للهيراركيات العرقية والعنصرية، واستبدال الإصلاحات الجوهرية بالاعتراف الرمزي.

وذهب بعضهم الآخر إلى أن هذه السياسات أعادت في الواقع تدعيم تلك الهيراركيات، عن طريق وصم «الآخر» بأنه مختلف، أو عالة على الآخرين، ومعوز (انظر على سبيل المثال داس جوبتا العام Das Gupta 1999). ومع ذلك ذهب آخرون إلى أنه على حين أن سياسات التعدد والتنوع ربما ساعدت في واقع الأمر، على علاج بعض الألوان من التفاوت، فإنها تفعل ذلك بطرق أقل أو أكثر شمولا، وهي بذلك تخلق أشكالا جديدة، ومتساوية في التعسف من الهيراركية في مسار العملية.

٢ - الحرية الفردية

هل نجحت سياسات التعددية الثقافية في ضمان تحقيق التكيف مع التنوع الثقافي العرقي ضمن حدود القيم الليبرالية، وفي اتساق مع حقوق الإنسان والحريات المدنية؟ لقد نشأت هذه السياسات أصلا، كما سبق أن رأينا، في ليبرالية الحقوق المدنية، وتم الدفاع عنها على أساس تعزيز حرية الأفراد «لصنع الحياة التي يستطيع الفرد ويرغب في أن يحياها»، وفقا لكلمات قانون التعددية الثقافية الكندي. وهذه الرؤية للتعددية الثقافية الليبرالية ارتكزت بدورها على الثقة بـ «التوقع الليبرالي»، الذي بناء عليه سوف تعمل قوة الجذب للقيم الليبرالية عبر المسارات العرقية والعنصرية؛ وسوف يوفر النظام القانوني حماية قوية ضد التهديدات التي توجه إلى هذه القيم. فهل تحققت هذه النوايا والتوقعات؟! أو كما ذهب بعض النقاد، هل منعت سياسات التعددية الثقافية انتشار القيم الليبرالية داخل بعض الأقليات، أو أدت إلى تقوية أيدي القوى المحافظة التي تسعى إلى منع الإصلاحات الليبرالية، وتجميد الهويات والممارسات، وسجن الشعوب في نصوص ثقافية مرروثة، وبالتالي التقليل من حرية الناس وتعريض حرياتهم المدنية وحقوق الإنسان للخطر؟!

كلما تم تبني سياسات التعددية الثقافية في الغرب، فإننا نرى هذه التنبؤات المتبارزة حول تأثيراتها المحتملة في الحرية والمساواة. والواقع أن هذه الافتراضات المتباينة تدعم أساس معظم المناقشات اليومية، حول التعددية الثقافية. ومع خبرة أربعين عاما يمكننا أن نستعين بها، ينبغي أن نكون قادرين الآن على تكوين بعض الاستنتاجات حول ما تحقق من هذه الآمال والمخاوف.

ولسوء الطالع فإن الأدلة المتوافرة أقل بكثير مما قد يتوقعه المرء. ومن السياسات الثلاث والعشرين التي ذكرتها فيما سبق كملمح مميز للتحول نحو التعددية الثقافية، دُرس عدد قليل جدا منها بطريقة نسقية، وهو نقص كثيرا ما أسفنا عليه. لقد حاولت دراسة حديثة للبنك الدولي أن تجمع الأدلة المتوافرة حول تأثير إصلاحات التعددية الثقافية في إيصال الخدمات العامة، وعلى وجه التحديد في مجالات الرعاية الصحية،

والتعليم، والاستفادة من القانون، وانتهت إلى أن الأدلة مبعثرة ونادرة جدا، مما لا يفيد في الوصول إلى أي نتائج مؤكدة (مارك 2005). وبالمثل لاحظت صحيفة الإيكونومست Economist أن «قدرا ضئيلا بشكل مذهل هو المعروف» حول تأثير العمل الإيجابي (الإيكونومست 1995). ويمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة إلى معظم السياسات التي ذكرتها في قائمتي.

ولقد ترك ذلك المجال مفتوحا أمام النقاد الأفاضل ليقوموا بعمليات التأمل من كراسيهم الوثيرة، أو إلى التسرع في إصدار أحكام غير ناضجة لمصلحة التعددية الثقافية أو ضدها. فقد لاحظ بعض المحللين، على سبيل المثال، أن الأحكام المبتسرة العرقية قد قلت في البلاد التي طبقت سياسات التعددية الثقافية، واستنتجوا على هذا الأساس أن التعددية الثقافية قد حققت نجاحا في التقليل من التفاوت داخل الجماعات. لكن الواقع أن الأحكام المبتسرة قد زالت أو تقوضت عبر الديموقراطيات الغربية منذ ستينيات القرن الماضي، سواء في الدول التي لديها سياسات التعددية الثقافية أو غيرها، والواقع أن البعض يتخوف من إمكان أن تضعف سياسات التعددية الثقافية أو تؤخر هذا الاتجاه عن طريق التدعيم المصطنع للحدود والخلافات بين الجماعات (هارليز 2004). ونحن في حاجة إلى أن نعرف معلومات أكثر عن الدور، لو كان هناك أي دور، الذي مارسته سياسات التعددية الثقافية بصفة خاصة في الاتجاه نحو تقليص الأحكام المبتسرة، وما إذا كان، وكيف يكون، هذا الاتجاه مختلفا بين البلاد ذات الأشكال والدرجات المختلفة من التعددية الثقافية. لكن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب نوعا من البيانات ذات النطاق الواسع زمنيا وجغرافيا، وهي معلومات لم تُجمع أو تحلل من حيث علاقتها بسياسات التعددية الثقافية.

وفي المقابل، لاحظ النقاد أنه في البلدان ذات سياسات التعددية الثقافية يظل الأفراد الضعفاء في بعض الأقليات ضحايا للمعاملة غير الليبرالية (وذلك مثل الزواج بالإكراه) على أيدي عائلاتهم أو جماعتهم العرقية، واستنتجوا على هذا الأساس أن التعددية الثقافية

فشلت في تعزيز الحرية الفردية (ويكان 2002). لقد قيل إن رهان دعاة التعددية الثقافية على التوقع الليبرالي لم ينجح، فلم يتم إدخال المعايير الليبرالية في بعض جماعات الأقليات، وفشلت الدول الليبرالية في حماية هذه الجماعات.

لكننا نجد هنا مرة أخرى أن الممارسات غير الليبرالية مستمرة في جميع الديموقراطيات الغربية، سواء أكانت لديها سياسات التعددية الثقافية أم لم تكن، وذهب بعض الناس إلى أن مثل هذه السياسات تقدم لنا أفضل وسيلة لتعزيز كل من القوة الجاذبة للقيم الليبرالية وقدرة مؤسسات الدول على حماية هذه القيم داخل جماعات الأقلية. ويحتاج اختبار هذه الفرضية إلى الذهاب إلى ما وراء الروايات النادرة، لكي ننظر إلى كيفية تشكيل الأنواع المختلفة من سياسات التعددية الثقافية في سياقات مختلفة لعمليات التنشئة الاجتماعية السياسية داخل جماعات الأقلية، وعلاقاتها بمؤسسات الدولة. ونحن ببساطة ليس لدينا مثل هذا النوع من الأبحاث [2].

والواقع أنه ليس من السهل أن نعزل نتيجة سياسات التعددية الثقافية عن العوامل الكثيرة الأخرى التي تؤثر في حالة الأقليات في المجتمعات متعددة العرقيات. ولو أننا استطعنا أن نجد مجتمعين متطابقين لا يختلفان إلا في التزامهما بسياسات التعددية الثقافية، لربما أمكننا أن نصل إلى بعض النتائج الحاسمة. غير أن مثل هذه «الاختيارات الطبيعية» لا توجد في مجال العلاقات العرقية، والجهود التي تبذل لبناء قاعدة بيانات واسعة النطاق زمنيا وجغرافيا تتعامل مع سياسات التعددية الثقافية بوصفها أحد المتغيرات لا تزال في بداياتها.

ومن ثم فمن أجل المستقبل المنظور يجب علينا أن نعترف بأنه ينقصنا الدليل القاطع على تأثير سياسات التعددية الثقافية. فنحن نقوم بخيارات سياسية على نحو غير مؤكد، ومن ثم فلا بد أن تكون أحكامنا غير نهائية.

وعلى الرغم من ذلك، هناك بعض الأدلة المبعثرة التي تستحق أن نضعها في عين الاعتبار، وسوف أفحص، في الجزء المتبقي من هذا الفصل، الأشكال الرئيسية الثلاثة من التعددية الثقافية الليبرالية التي

ترتبـط بالجماعات القومية الثانوية، والسـكان الأصليـين، والمهاجرين. وسوف أنظر في كل حالة إلى الدليل على أثر التعددية الثقافية في كل من التفاوت داخل الجماعة والحرية الفردية.

الجماعات القومية الثانوية

كما رأينا في الفصل الثالث، هناك ميل متزايد داخل الديموقراطيات الغربيـة إلى احتـواء الجماعات الثانويـة أو الفرعية مثـل الكيوبيك Quebecois والإسـكتلنديين، والفلمنكيـين والقطالونيـين مـن خلال بعض أشـكال انتقال السـلطة الفدرالي أو شـبه الفدرالي. وتتضمن هذه الإصلاحات عـادة الجمع بين: (أ) الحكـم الذاتي للإقليم، و(ب) الاعتـراف بوجود لغة للأقلية كلغة رسـمية داخـل الإقليم الذي يحكم ذاتيا، وقد لخصت هذا الجمع تحـت عنوان الفدرالية متعددة القومية ومتعددة اللغة.

ولقـد أثبتت هذه الإصلاحات أنها متسـقة مع الوظيفة الأساسـية للدولة الديموقراطيـة، لكن هل قللت من التفاوت بين الجماعة، وعززت من الحرية الفردية؟ دعنا نبدأ بموضوع المساواة داخل الجماعة. كثيرا ما يعترض نقاد التعددية الثقافية بأنها لا تتضمن سـوى الاعتراف الرمزي بوجود التنوع العرقي، من دون إحداث تغيرات جوهرية في سلطة ووضع الجماعات المختلفة النسـبيين، من الواضح، كمـا أعتقد، أن هذا النقد غير صائـب فيما يتعلق بالفدراليـة متعددة القوميـات. ومن المؤكد أن هـذه الإصلاحات تحتوي علـى مركب رمزي، وهي تهتم أساسـا بعلاج حالة الإقصاء السـابق للغة الأقلية وثقافتها من المجال العام والمؤسسات العامـة. والواقـع أن الفدرالية متعددة القوميات واللغات توفر مسـتوى عاليـا جدا من الاعتراف العام بثقافة الأقلية، على الأقل على المسـتوى الإقليمي. حيث تعطى لغتهم وضعا رسـميا، يدرس تاريخهم وآدابهم في المدارس وتعرض فنونهم في المتاحف العامة، وتتم المحافظة على تراثيهم الشـرعي والقانوني والاحتفال بأبطالهم عن طريق الإنجازات الرسمية ومن خـلال التماثيل العامة، وغير ذلك. والواقـع أن هذا النموذج يمنح

الأقلية القومية، على المستوى الإقليمي، كثيرا من سلطات التعبير عن اللغة والثقافة نفسها، ونشرها، التي تمارسها جماعة الأغلبية من خلال الدولة المركزية. وربما كان ذلك أقرب شيء يمكن الوصول إليه لكي تتحقق المساواة والتكافؤ بين جماعات الأغلبية والأقلية في القدرة على تأكيد ثقافة كل منهما في المجال العام.

غير أن الفدرالية متعددة القوميات ليست مجرد اعتراف بالوجود. بل تتضمن كذلك إعادة توزيع جوهرية للسلطة السياسية، وبالتالي فرصا متزايدة للمشاركة السياسية الفعالة من قبل الأقليات القومية (نيومان 1996)، بالإضافة إلى إعادة توزيع الفرص الاقتصادية (انظر على سبيل المثال حالة الأقلية الفرنسية - الكندية في كندا). فقبل ستينيات القرن الماضي كان الفرانكفونيون يمثلون بشكل متدن في الوظائف المدنية الفدرالية، كما أنهم كانوا مواطنين من الدرجة الثانية في مقاطعتهم الخاصة، هبطوا إلى أدنى درجات السلم الاقتصادي، وكانوا تابعين اقتصاديا للنخبة الإنجليزية التي أصبحت مميزة تحت الحكم البريطاني. ومنذ منتصف ستينيات القرن الماضي، ومع تدعيم كل من الازدواج الرسمي للغة والحكم الذاتي الإقليمي، حقق الكيوبيكيون الفرانكفونيون مساواة هائلة مع الكنديين الإنجليز على جميع الأصعدة، سواء قيست بلغة الفرص الاقتصادية ومستوى المعيشة، أو وفقا للتمثيل السياسي والتصويت الفعال، أو فقا للوضع العام للغة والثقافة. فلقد اختفت بشكل جوهري النماذج التاريخية للعوائق الاقتصادية والتبعية السياسية والتهميش الثقافي [3].

ويعترف بعض النقاد بأن فدرالية القوميات المتعددة قد ساعدت في تقليل الهيراركيات التاريخية، غير أنهم قلقون من أنها في مسارها قد خلقت هيراركيات جديدة. فهل انعكس ما كان للإنجليز من مزايا تاريخية على الفرنسيين في الكيوبيك، إلى درجة أن الفرنسيين الآن أصبحوا هم المسيطرين على الإنجليز أو الأقليات الداخلية الأخرى، مثل السكان الأصليين أو المهاجرين؟! من المؤكد أن هناك مثل هذه الحالات من التحولات المضادة حول العالم. فلم يكد الألبان في كوسوفو يحصلون على

الحكم الذاتي، حتى انقلبوا بسرعة على الصرب، مضطهديهم السابقين. وبالمثل، يتساءل المحللون في أمريكا اللاتينية عما إذا كان تمكين السكان الأصليين سوف يؤدي إلى «قلب الفطيرة رأسا على عقب»، محولا نخبة الكريولو Criollo السائدة إلى أقلية تابعة، بينما يصبح السكان الأصليون هم المضطهدين الجدد.

لكن ليس ثمة دليل على وجود هذه الدينامية في الحالات الغربية من الفدرالية متعددة القوميات. فللأقلية الإنجليزية في الكيوبيك حقوق لغوية أقوى من تلك التي تملكها الأقلية الفرنسية في معظم الأقاليم الكندية الأخرى، ومازالت تحتفظ برخاء اقتصادي. وبالمثل فإن سياسة الكيوبيك تجاه دعاوى الأرض والحكم الذاتي للسكان الأصليين تعتبر أكثر تقدما من الأقاليم الكندية الأخرى (أو في الواقع معظم البلدان الغربية الأخرى). وعلى حين أن سياسة الكيوبيك للتفاعل الثقافي الإقليمي تجاه المهاجرين ربما كانت أقل كرما من سياسات التعددية الثقافية الإقليمية القوية غاية القوة التي تبنتها الحكومة الكندية الفدرالية؛ فإنه من المؤكد أنها أقوى من السياسات التي تبنتها كثرة من البلدان الغربية الأخرى. وسواء نظرنا إلى الجماعة الإنجليزية المسيطرة تاريخيا، والسكان الأصليين، أو المهاجرين، فإن معاملة هذه الأقليات الداخلية في الكيوبيك تصل إلى تحقيق الحد الأدنى من المعايير، والممارسات العامة في أنظمة الديموقراطيات الغربية أو تتجاوزها [4].

ويمكن أن تروى القصة ذاتها بصدد الأقليات الداخلية في حالات أخرى من الفدرالية متعددة القوميات، مثل الإنجليز في «إسكتلندا» و«ويلز»، أو «القشتاليون» Castilians في كتالونيا، أو الإيطاليين في تيرول الجنوبية. فهذه الجماعات يصعب أن تقول إنها جماعة مضطهدة. فصحيح أنها لم تعد متحكمة، على نحو غير متناسب أو مختل، في الاقتصاد، والبنى السياسية، والثقافة العامة، غير أنها لم تصبح من الدرجة الثانية فيما يتعلق بالاقتصاد والسياسة، جزئيا لأن تلك الجماعات تظل مسيطرة على المستوى القومي، ما يضمن حماية حقوقها ومصالحها [5].

يتخـــوف آخرون من أن يخلق التحول إلى فدرالية متعددة القوميات هيراركية جديدة تثير الحقد والضغينة داخل الأقلية القومية ذاتها، بين أولئك الذين يوجدون داخل وخارج منطقة الحكم الذاتي. فكيفما ترسم الحدود الداخلية فسوف يكون هناك أعضاء من الأقلية القومية يعيشون خارج منطقة الحكم الذاتي. أليس من الأفضل إذن أن نجد وسيلة غير إقليمية لحماية الأقليـــات القومية الثانوية أو الفرعية بحيث ينتفع بها أعضاؤها في أي مكان يعيشـــون فيه؟! وهذا اعتراض شائع على تبني الفدراليـــة متعددة القوميات حول العالـــم. والواقع أن من الصواب أن نقـــول إن أعضاء الأقلية الذين يعيشـــون خارج منطقـــة الحكم الذاتي كثيرا مـــا يواصلون مواجهة خيار صعب بين التهميش أو الاســـتيعاب. فمثلا الفرانكفونيون في كندا الذين يعيشون خارج الكيوبيك يواصلون تحمل المعاناة من المعوقات الاقتصادية ودرجات عالية من الاســـتيعاب اللغوي (لاندري 2005).

غيـــر أن تبنـــي تعدد القوميات يمكـــن، وكثيرا ما يحدث، أن يســـير جنبا إلى جنب مـــع الاعتراف بوجود حقوق لغوية وثقافة غيـــر إقليمية (مثل تعلم اللغـــة الأصلية) التي تطبق فـــي جميع أنحاء البـــلاد. إذن، وليس ذلك خيار «إما... وإما» بين الاســـتقلال الذاتي للإقليم أو الحقوق غير الإقليمية. وهنا نجد أن مركبات مختلفة ممكنـــة. وفضلا عن ذلك فإن أعضاء الأقلية الذين يعيشون خارج منطقة الحكم الذاتي يستفيدون بصورة غير مباشرة من وجود حكومة فرعيـــة ملتزمة برعاية لغة وثقافة الأقلية. ولعل هذا أحد الأســـباب وراء مساندة أعضاء الأقلية خارج منطقة الحكم الذاتي، بشكل عام، للفدرالية متعددة القوميات: فمعظم الفرانكفونيين الذين يعيشون في القسم الغربي من كندا يساندون الاستقلال الذاتي للكيوبيك؛ ومعظم الذين يعيشون في مدريد يساندون الاستقلال الذاتي لكتالونيا ومعظم البورتوريكان الذين يعيشون في نيويورك يساندون الحكم الذاتي لبورتوريكو، ومعظم الويلزيين الذين يعيشون في إنجلترا يساندون الاستقلال الذاتي لـ «ويلز»، وهكذا فإن الفدرالية متعددة القوميات ليست علاجا حاسما لأعضاء الأقليات الذين يعيشون خارج منطقة الحكم الذاتي، لكنها لا تمثل ضررا أو عقبة بالنسبة إليهم.

ومـن ثم فلدينا بعض الأسـباب للتفـاؤل بأن الفدراليـة متعددة القوميات يمكن أن تكون أداة فعالة للتقليل من الهيراركية الموروثة بين الأغلبية القومية المسيطرة والأقليات القومية الفرعية أو الثانوية. لكن ماذا عن مقياس النجـاح الثاني - أعني الحرية الفردية؟! هل حققت الفدرالية متعددة القوميات التوقع الليبرالي؟ وهل عملت داخل حدود القيم الديموقراطية الليبرالية، وحقوق الإنسـان، وساعدت في تعميق الإجماع عبر مسـارات هذه القيم العرقيـة العنصرية؟ أو هل عملت على تقويـة التقليديين والمحافظين الذين يسـعون إلى مقاومة تحرر تقاليدهم وممارساتهم؟!

يبدو واضحا بصفة عامة أن الفدرالية متعددة القوميات حققت التوقع الليبرالـي في الغرب. فمن ناحية، تعمل ألـوان الحكم الذاتي داخل قيود دستورية الديموقراطية الليبرالية، التي تدعم بشكل قوي الحقوق الفردية. فهي تخضع للقيود الدسـتورية نفسها التي تخضع لها الحكومة المركزية، ومن ثم فليس لديها أي قدرة على تقييد الحرية الفردية باسـم المحافظة علـى الأصالـة الثقافية أو النقـاء الثقافي. والواقع أن هـذه الحكومات الفرعيـة أو الثانويـة المسـتقلة ذاتيا لا تظهر في الأغلـب رغبة في تبني مثل هذا المنظور المحافظ بالنسـبة إلى ثقافتها، كما أن أعضاءها يلتزمون بالقيم الديموقراطية الليبرالية بقدر التزام جماعة الأغلبية. والواقع أنهم كثيـرا ما يكونـون مرتعا للتجارب الاجتماعية، عن طريق تبني سياسـات تقدمية أكثر من تلك التي يتم تبنيها على المسـتوى المركزي. فالسياسـات بالمتعلقـة بالمسـاواة بين الجنسـين (الرجل والمرأة) وحقـوق المثليين هي، على سـبيل المثال، أكثر تقدما في إسـكتلندا من بقية إنجلترا، وهي أكثر تقدمـا عند الكيوبيك منها في أجزاء أخرى من كندا، وهي أكثر تقدما في «كتالونيا» منها في أجزاء أخرى من إسبانيا. وفضلا عن ذلك، فإن مساندة القيـم العالمية هي أيضا غالبا ما تكـون أعلى في هذه المناطق الفرعية أو الثانوية، منها في أجزاء أخرى من البلاد، بما في ذلك مساندة المساعدات الأجنبية، أو لتقوية دور المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسـان، أو أي وسـيلة أخرى من وسائل دعم حقوق الإنسان [6].

ومن هذه الزوايا جميعا، حققت الفدرالية متعددة القوميات التوقع الليبرالي. وتلك الحقيقة يتم حجبها أحيانا بخطاب التراث الذي يتبناه بعض قادة الأقلية القومية. فدعاوى الحكم الذاتي، على سبيل المثال، كثيرا ما تغلف بحكايات تاريخية حول أمجاد التراث القديم للحكم الذاتي، ومدى الحاجة إلى الرجوع إليه. وقل مثل ذلك بشأن المحافظة على التراث القانوني المتميز الذي يوصف في بعض الأحيان بأنه «واجب مقدس» وجزء «جوهري» من هوية الجماعة، ومن ثم تجب المحافظة عليه بأي ثمن. وهكذا. ومع ذلك فإن هؤلاء القادة أنفسهم الذين يلجأون إلى خطاب التراث كثيرا ما يدعمون المراجعة الشاملة لتراث القانون والحكم الذاتي، لكي تتفق مع المعايير الحديثة لحقوق الإنسان، ومع التطلعات الحديثة للاختيار والحرية.

لننظر في حالة كتالونيا Catalonia. توافق كل النقاد حول الانتقال إلى الديموقراطية في إسبانيا بعد موت فرانكو في العام 1975 على أن قومية كتالونيا كانت القوة الرئيسية في مساندة المسار الديموقراطي، وأنها ظلت مركز القوة للتحرر داخل إسبانيا، ليس فقط من خلال سياساتها الداخلية بل أيضا من خلال مساندة «كتالونيا» للقوى الديموقراطية والليبرالية في المركز [7]. إن بناء نظام فدرالي ديموقراطي متعدد القوميات في إسبانيا، بعيدا عن بقايا الدكتاتورية الفاشية، هو بلا شك إحدى قصص النجاح العظيمة في النصف الثاني من القرن العشرين، ولقد كانت القومية الكتالونية جزءا حيويا من هذا النجاح. ومع ذلك فإن خطاب القومية الكتالونية كثيرا ما تغلفه على نحو عميق لغة التراث. والواقع أن كفاح «كتالونيا» من أجل الحكم الذاتي الإقليمي كثيرا ما يوصف بأنه مطلب لاسترداد أو لإحياء قانونهم الأساسي (Fueros) - وهو النظام المحلي المألوف الذي كانت كتالونيا تستخدمه قبل أن تقمعه الدولة الإسبانية المركزية في العام 1716. في حين أن أنصار القومية الكتالونية يحبون ادعاء أن «قانونهم الأساسي (Fueros) كان أكثر ديموقراطية من الأنظمة القانونية في مناطق أخرى في ذلك الوقت (وربما كان ذلك صحيحا)، فالحقيقة أنهم لم يكونوا ديموقراطيين ولا ليبراليين بأي معنى حديث،

فقد حولت الممارسة المعاصرة للحكم الذاتي في كتالونيا «القانون الأساسي Fueros» العام ولجأ القادة إلى فكرة «التراث» لتبرير إلهام مشروع حديث الحكم الذاتي المحلي.

ويبدو ذلك على أنه مفارقة، لكنه في الواقع سمة من سمات السياسة القومية. وكما لاحظ المنظرون للقومية منذ وقت طويل أن القومية ظاهرة ذات وجهين: فهي تستدعي أمجاد الماضي لكي تحرك الناس من أجل مشروعات تحديث المجتمع. والسؤال المهم - بعيدا عن نطاق هذا الكتاب - هو لماذا يكون اللجوء إلى التقاليد المقدسة والتواريخ المجيدة مطلوبا لتحريك المساندة نحو الإصلاحات الحديثة؟ لكن من الأهمية بمكان أن نتذكر أن الدول قد بررت، على نحو نموذجي، تجريد الأقليات من حكمها الذاتي التقليدي بحجة أن هذه الأقليات «متخلفة»، وأن تراثها الحكومي والقانوني «غير متحضر». لذا فقد كانت المهمة الأولى للحركة القومية هي أن تنقد وتعارض هذه القوالب النمطية لإقناع الآخرين (وإقناع أنفسهم) بأنهم جديرون بالحكم الذاتي.

فعندما يقول قادة القوميات إن تراث القانون والحكم الذاتي عندهم ينبغي احترامه، فإنهم في الواقع يقولون إن أمتهم قادرة على ممارسة الحق في اتخاذ القرارات في الموضوعات الخاصة بالقانون والحكومة. فهم لا يعنون بذلك أنهم يرغبون في ممارسة هذه الحقوق القومية بطريقة «تقليدية أصلية».

وهناك سبب مرتبط بذلك وراء تأكيد النخبة القومية الداعية إلى التحديث على التراث الثقافي. فكثيرا ما تطالب الجماعات العرقية القومية بالحكم الذاتي على أساس أن ذلك أمر مطلوب لحماية اختلافاتهم الثقافية. ومع ذلك فإن تلك العلاقة السببية يمكن أن تسير في الاتجاه المعاكس. ولقد عبر رينربوبوك عن ذلك بقوله: «بدلا من أن يكون الحكم الذاتي وسيلة للمحافظة على الاختلاف الثقافي، فإن هذا الاختلاف كثيرا ما يُحافَظ عليه كوسيلة لتبرير مطلب الحكم الذاتي» (بوبوك 2000 ص 384؛ 2001 ص 332 - 335). فعلى سبيل المثال، قد تدعي الأقلية العرقية القومية أنها في حاجة إلى الحكم الذاتي

للمحافظــة على تراثهــا القانوني المميز. والواقع أن التراث الشــرعي والقانوني المميز كثيرا ما يُحافَظ عليه حتى تُبَرر قضايا الحكم الذاتي. وعلى كل حال فإن الأقليات القومية العرقية تكون مطالبة دائما بتفسير الســبب الذي يجعلها تســتحق حقوق الحكم الذاتــي، وامتلاك تراث شــرعي مميز (أو لغة) يمدها بإجابــة واحدة ممكنة [8]. وهذا يعني أن المحافظة على التراث الشرعي المتميز تصبح في الواقع نوعا من التراث «المقــدس»، لكن ليس بالمعنى المحافظ، فهي لا تعوق الإصلاح الواســع لذلك التراث الشــرعي المميز، حتى يتوافق مع معايير حقوق الإنســان العالمية، أو لدعم المســاواة بين الجنســين، على نحو ما حدث في واقع الأمر في هذه المناطق المستقلة ذاتيا.

ولهذا فسوف أذهب إلى أن هذا النموذج من الفدرالية متعددة القوميات ومتعددة اللغــات الذي ظهر في الغرب هو مثال واعد لمنظور جديد يكيف التعددية العرقية الثقافية بطريقــة تعمق علاقات المواطنة الديموقراطية الليبرالية وتقلص الهيراركيات بين الجماعات بينما هي تحمي الحرية [9]، وذلــك هو أوضح مثال على النجاح في هذا الشــأن. ومقياس هذا النجاح هــو أنه لا توجد هناك حركة متميزة فــي أي من الديموقراطيات الغربية تخفض من الاستقلال الذاتي للإقليم أو حقوق اللغة الرسمية التي حصلت عليها الأقليات القومية الفرعية.

ومن ثم فإن التزام المنظمات الدولية بدعم ومساندة التعددية الثقافية الليبرالية في هذا السياق يبدو مضمونا. ولذلك فإن من المفارقة أن يكون هذا هو النموذج من التعددية الثقافية الليبرالية التي كانت المنظمات الدولية تشعر حياله بمشاعر متناقضة، والذي تراجعت حديثا عن نشره على نحو عالمي، وذلك للأسباب التي نناقشها في الفصلين السادس والسابع.

السكان الأصليون

فلننتقل الآن إلى الشــكل الرئيسي الثاني من التعددية الثقافية الليبراليــة فــي الغرب، مركزيــن بحثنا على الســكان الأصليين. كمــا رأينا في الفصل الثالث، كان هناك تحول يبتعد عن سياســة

الاســـتيعاب في اتجاه التخلص من الاستعمار الداخلي الذي يقوم علـــى دعـــاوى الأرض، وحقوق الحكم الذاتـــي، والاعتراف بوجود قانون السكان الأصليين.

فكيف أثر هـــذا التحول في الحرية والمســـاواة؟ فلنبدأ بموضوع المســـاواة داخل الجماعـــة: هل وفـــرت هذه الإصلاحات ببســـاطة اعترافا رمزيا باختلاف الســـكان الأصليـــين، أو هل تعاملت بفاعلية مع الهيراركيات الكامنة؟! كما فـــي حال الجماعات القومية الثانوية أو الفرعية، هناك جوانب رمزية كثيرة في سياسة السكان الأصليين. فالرؤية العامة لثقافة الســـكان الأصليين، مثلا، قد عُززت على نحو هائل داخل المجتمع الكبير، وأصبحت فنون السكان الأصليين تُعرض الآن فـــي المتاحف ومؤسســـات الدولـــة، كما اعترف بقادة الســـكان الأصليـــين في رموز الدولة (مثـــل طوابع البريد)؛ وأُدخلت مراســـم وشعائر السكان الأصليين في احتفالات الدولة، (مثل حضور الشيوخ وكبار الســـن، وصلوات الســـكان الأصليين وكلماتهم المأثورة)؛ ووضع تاريخ الســـكان الأصليين فـــي المناهج الدراســـية؛ وقدمت ألوان من الاعتـــذارات عن الأخطـــاء التاريخية. أما لغات الســـكان الأصليين وثقافتهـــم فقد كان من الطبيعـــي أن يُعترف بها اعترافا رمزيا داخل مساحات ومؤسســـات الحكم الذاتي. وفي كل من مجتمعات السكان الأصليين نفسها، والمجتمع الكبير يوجد به الآن اعتراف وتكيف أكبر مع ثقافة السكان الأصليين.

لكن هل تعامـــل هذا التحول مع التفاوت السياســـي أو الاقتصادي بين الســـكان الأصليين والمجتمعات المستوطنة التي سيطرت عليهم من الناحيـــة التاريخية؟ كما هي الحـــال مع الجماعـــات القومية الفرعية أو الثانويـــة، فقد كانت هناك مســـاندة واضحة في الصوت السياســـي لمجتمعات الســـكان الأصليين، ليس فقط من خلال زيادة الحكم الذاتي، ولكن أيضـــا من خلال التمثيـــل داخل لجان صنع القـــرار في المجتمع الكبير. وكنتيجة لقضايا الأرض المختلفة، وقضايا المحاكم، والاتفاقيات والمعاهدات، فإن الســـكان الأصليين غالبا ما ضمنوا مكانا على المائدة

في الموضوعات التـــي توثر في مجتمعاتهم، ومهمات استشـــارية ثقيلة يعتـــرف بها الآن في معظم الديموقراطيـــات الغربية [10]. وهكذا، فقد ازدادت فرص المشاركة السياسية المؤثرة للسكان الأصليين.

غير أن تأثير الاعتراف الثقافي والتصويت السياســـي في التفاوت الاقتصـــادي يقل عن ذلـــك وضوحا. فعلى حـــين أن الأقليات القومية الفرعية أو الثانوية في الغرب تتمتع الآن بمعايير متشابهة للمعيشة مع الجماعات القومية المسيطرة، فإن السكان الأصليين يظلون متضررين بشكل نسقي في جميع المؤشرات (التعليم، والصحة والدخل والوظيفة ومعدلات الانتحار ومعدلات المساجين وغيرها). ويستمر النقاش حول مـــا إذا كانت الإصلاحـــات الحديثة مفيدة أم ضـــارة للجهود المبذولة للتعامـــل مع هذه الأشـــكال من الأضـــرار الاقتصاديـــة والاجتماعية، وبالتالـــي ما إذا كان التقدم نحو تحقيق المســـاواة يعتمد على توســـعة أو تفكيك النماذج الجديدة من حكم الســـكان الأصليين [11]. ويتفاقم هـــذا الاختلاف من واقع أننا لا نملك ســـوى دليل ضعيف نعتمد عليه بطريقة أو بأخرى.

ومـــع ذلك، فإن أي دليل متوافر يوحي بأن هذه الإصلاحات المتحررة من الاستعمار هي بالفعل خطوة في الاتجاه الصحيح، وأن التقدم الأبعد من ذلك يعتمد على البناء وعلى المبادئ المنبثقة من حقوق جماعة السكان الأصليين المتمايزة. كما افترضت الدراســـات بـــين القوميات عن الوضع المقارن للسكان الأصليين في مستوطنات دول العالم الجديد أن التفاوتات تقل في البلاد التي لديها سياسات أكثر قوة حيال حقوق السكان الأصليين (كاوفمان 2004)، وتتأكد هذه النتيجة عن طريق الحالات التي دُرســـت في داخـــل البلاد، بما في ذلك الولايات المتحـــدة (كورتل وكيلت 1995، و1998، و2000)، وكندا (شـــاندلر ولالوند 1998)، ونيوزينلدا (رينغولد 2005، ماي 1999). ولقد توصلت دراســـة أجرتها منظمة العمل الدولية إلى نتيجة مشـــابهة تقول إن استراتيجيات التقليل من الفقر تعمل بشكل أفضـــل عندما تقتـــرن باحترام قضايا الحق فـــي الأرض وحقوق الحكم الذاتي (تومي 2005).

ومن المهم هنا ألا نبالغ في التقدم. فالمفاوضات بشـأن قضايا الأرض وحجج الحكم الذاتي غير متكافئة، وتسـير ببطء شـديد، وهناك شكوك حول ما إذا كانت أنواع الحكم الذاتي السائدة الآن قادرة على تقديم حكم فعال وفرص اقتصادية. الكثير منها أصغر مما ينبغي أو/و بعيدة جدا عن تقديم مستوى الخدمات والفرص المطلوبة. ولقد حاولت دول المستوطنات، مـن الناحية التاريخية، تفكيـك الجماعات الكبيرة أو تجمعات السـكان الأصليـين إلى مجموعات صغيرة، وكثيرا مـا لا تزيد على قرية واحدة أو تجمع واحد. وهناك حدود لما يمكن أن يحققه هذا النوع من الحكم الذاتي، الذي تكون فيه الوحدات على مسـتوى القرية، من ممارسات فعالة (كيرنز العام 2000 والعام 2005).

وفضـلا عن ذلك، وكما هي الحال مـع الجماعات القومية الفرعية أو الثانوية، هناك أسـئلة حول وضع السـكان الأصليين الذين يعيشون خارج مناطق الحكم الذاتي. وفي كثير من البلاد انتقل أكثر من نصف السـكان الأصليين مـن مناطقهم التقليديـة إلى مناطق مدنيـة. ولقد عانت هذه الجماعات من الاستعمار بذات القدر، لكنها في كثير من الجوانب سقطت بين ثغرات نموذج التحرر الداخلي من الاستعمار.

إحدى الاسـتجابات الممكنة لهاتين المشكلتين هي فكرة «التجمع»، التي سوف تمارس بها سـلطات الحكم الذاتي لبعض السـكان الأصليين على مسـتوى المناطق بدلا من مسـتوى القرية أو المجتمع (معهد الإدارة IOG العـام 2000). ولن يخلق ذلك فقط وحدات أكبر وأكثر حيوية من وحدات الحكم الذاتي، لكنه يسـهل كذلك اندماج السكان الأصليين الذين يعيشون في الحضر. وهذه فكرة واعـدة، لكنها لم تختبر في الوقت الحاضر على نطاق واسع [12].

وباختصـار، فـإن لدينا نتائـج مختلطة بالنسـبة إلـى تقليص الهيراركيات بين الجماعات. إن لثقافة ولغة السكان الأصليين احتراما وظهورا شـعبيا أكثر بكثير مما كانتا عليه منذ ثلاثين أو أربعين سـنة ماضيـة، وأصبحت للسـكان الأصليين فرصة أفضل للمشـاركة في الحياة السياسـية الفعالة من خلال الحكم الذاتي، وزيادة الاستشارة

في مناطق الحكم المشترك. غير أن هذه التغيرات لم تقلل، بشكل جوهري، الحرمان الاجتماعي والاقتصادي الشديد الذي يواجهه السكان الأصليون.

وماذا عن المقياس الثاني للنجاح: هل حققت هذه الإصلاحات التوقع الليبرالي، بتكيفها مع التنوع بينما تقوم بحماية حقوق الإنسان ونشر القيم الليبرالية؟! وتلك أيضا مسألة محل نقاش. إذ يذهب بعض المحللين إلى أن حقوق السكان الأصليين ترتبط بأفكار النزعة الثقافية المحافظة. والواقع أن قضايا السكان الأصليين كثيرا ما تقتبس كمثال نموذجي مغروس في أفكار التراث الأصيل والثقافة الأصلية. على حين أن جماعات القومية الثانوية أو الفرعية في الغرب تُرى كمشاركة في القيم الليبرالية عن الحرية الفردية وحقوق الإنسان، فإن السكان الأصليين كثيرا ما يُنظر إليهم باعتبارهم رافضين لهذه القيم لمصلحة النظام الاجتماعي والتراث التقليدي. ويشعر النقاد بالقلق من أن منح حقوق التعددية الثقافية، في هذا السياق، سوف يؤدي إلى الحد من حرية الفرد داخل الجماعة.

وهناك بعض المبررات لهذه المخاوف. فهناك أمثلة لجماعات من السكان الأصليين تسعى إلى الانخراط في ممارسات يراها كثير من الناس على أنها انتهاك لحقوق الإنسان، (مثل أشكال متعددة من التفرقة والتمييز ضد النساء أو الأقليات الدينية)، أو إنكار الإجراءات القانونية (مثل معاقبة المخطئين المزعومين من دون محاكمة عادلة)، أو استخدام العقوبات القاسية (مثل الطعن بالرمح، أو النفي) [13]. ولقد دافع بعض قادة السكان الأصليين عن جميع هذه الممارسات (أو المدافعين عنهم من السكان غير الأصليين) بوصفها «عادات وتقاليد»، تستحق الحماية في ظل الفهم المحافظ للتعددية الثقافية.

ومثل هذه الممارسات في الوقت الراهن، ممنوعة في ظل البنود الدستورية للدولة الأكبر. غير أن هناك محاولات (فشلت على نطاق واسع) قام بها بعض من قادة السكان الأصليين للحصول على استثناءات من هذه المتطلبات الدستورية، وشعر نقاد مختلفون بالقلق من أن يدل ذلك

على فشل التوقع الليبرالي [14]. وهذه المخاوف أيدتها قوانين العرف عند السكان الأصليين في أمريكا اللاتينية. فقد منحت كثير من بلاد أمريكا اللاتينية وضعا شرعيا لممارسة «العادات والتقاليد» بالنسبة إلى السكان الأصليين. ونتيجة لذلك كثيرا ما يحدث التعامل مع النزاعات والجرائم داخل جماعات السكان الأصليين من خلال نماذج «تقليدية» مزعومة لحل الصراع والعقوبة، التي تتحكم فيها النخبة «التقليدية». وكثيرا ما يصف المدافعون ذلك بأنه ممارسات «أصيلة» مغروسة بعمق في تاريخ الجماعة، ومن ثم فهي ضرورية لهوية الجماعة. غير أن الدراسة الدقيقة لقوانين العرف في غواتيمالا أظهرت أن هذه القضايا لا تزال محل نزاع. والواقع أن المشكلات الثلاث المذكورة في الفصل الرابع عن النزعة الثقافية المحافظة موجودة في عمل قانون العرف عند السكان الأصليين. أولا: الممارسات المشروعة التي يقال إنها عريقة وليست محددة بزمن كثيرا ما تكون حديثة على نحو لا بأس به، وربما قامت على أساس مزيج من المؤثرات الثقافية الماضية (بما في ذلك الكاثوليكية الإسبانية والبروتستانتية الإنجيلية). وتخفي دعاوى النقاء الثقافي أو الأصالة الثقافية حقيقة الهجين الثقافي، وتخلق آراء زائفة حول «الهوة التي لا يمكن عبورها» بين ثقافات السكان الأصليين والثقافات الأوروبية. ثانيا: أن الادعاء بأن هذه الممارسات أصيلة وضرورية لهوية الجماعة كثيرا ما يكون محل نزاع وجدال داخل الجماعة. وتحاول النخبة المحلية أن تعيد تعريف هذه الممارسات المتنازع عليها، بوصفها «التزامات مقدسة»، لإسكات أو نزع الشرعية عن أعضاء الجماعة الذين يرغبون في تحدي هذه الممارسات. ثالثا: الفكرة التي تقول إن هناك حقا للمحافظة على مثل هذا التراث الأصيل يحدث اللجوء إليها لتبرير التفرقة أو التمييز أحيانا بين الجنسين – ضد النساء أو ضد اللاجئين وغيرها من الانتهاكات ضد حقوق الإنسان [15].

وهذه الدراسات تهتم بأمريكا اللاتينية، وليس بالأنظمة الديموقراطية الغربية المتماسكة، وتلك نقطة علينا تذكرها باستمرار. فإذا ما فشل التوقع الليبرالي في غواتيمالا – أعني: إذا لم تُظهر البنى الليبرالية

الديموقراطية جاذبيتها عبر المسارات العرقية والعنصرية فمن المؤكد أن ذلك يرجع على الأقل بشكل جزئي، إلى حقيقة أن هناك قدرا ضئيلا من الديموقراطية الليبرالية أو ربما لا يوجد شيء منها في غواتيمالا أساسا. وتعرف البنى السياسية في المجتمع الكبير لشهرتها العريضة في إساءة استخدام حقوق الإنسان، وغياب حكم القانون، والتفرقة العنصرية الراسخة. وفي هذا السياق، لا بد أن يكون انتشار الممارسات المشروعة للسكان الأصليين، بروح الديموقراطية الليبرالية الخالصة، معجزةً صغيرة.

والسؤال المناسب أكثر لغرضنا هو لماذا كان التوقع الليبرالي متماسكا داخل الأنظمة الديموقراطية الغربية ذاتها؟ وها هنا نجد صورة معقدة. فمن ناحية يؤكد بعض قادة السكان الأصليين، كما أشرنا من قبل، أن قرارات الحكم الذاتي الخاص بهم ينبغي ألا تخضع لأحكام ونصوص دستور المجتمع الكبير، باسم المحافظة على الأنظمة الشرعية التقليدية. ومن ناحية أخرى فإن جميع قادة السكان الأصليين يقبلون في الواقع المبدأ الذي يقول إن قوانين السكان الأصليين ينبغي أن تكون متسقة مع معايير القوانين الإنسانية الدولية، حتى لو كان ذلك يتعارض مع بعض جوانب ممارساتهم التقليدية.

ويوحي ذلك بأن هناك استراتيجيات سياسية معقدة تنشط عندما يرفض قادة السكان الأصليين أن يخضعوا لدستور المجتمع الكبير. والواقع أننا نحتاج إلى الاعتراف بأنه عندما يقال للسكان الأصليين إن عليهم أن يتكيفوا مع المعايير الدستورية المحلية، فإن ذلك في الواقع يتضمن مطلبين متميزين تماما ينبغي المحافظة عليهما منفصلين. فعلى المستوى الأول، يتطلب ذلك أن يقبل السكان الأصليون أن يتمسكوا بمجموعة من المعايير أو المبادئ الديموقراطية الليبرالية الشائعة عبر الديموقراطيات الغربية، المحفوظة في القانون الدولي.

ولكن على المستوى الثاني، تتطلب أن يقبل السكان الأصليون أيضا سلطة كيان سياسي معين ونظام شرعي - أعني ذلك الذي أقامته الدولة الكبيرة عن طريق المستعمرين. وهذا المطلب الثاني بالتحديد

هو الذي يعد مهينا بالنسبة إلى الكثير من السكان الأصليين. وعلى كل حال فإن السكان الأصليين لم يرضوا في معظم الحالات، بأن تحكمهم هذه الدولة الأكبر، ما لم يشتركوا في صياغة دستورها، وما لم يكن لهم أي تمثيل في المحاكم العليا التي تفسر هذا الدستور. وفضلا عن ذلك فإن النظام القانوني الذي تقيمه الدولة الاستعمارية قد برر تاريخيا قمع السكان الأصليين وقهرهم، وغالبا على أساس استدلال عنصري واضح. ومن هنا فإن كثيرا من السكان الأصليين لا يثقون بالنظام القانوني الذي أقامته دول المستعمرات والمستوطنات، كما أنهم لا يعتقدون أنه قد حصل يوما على الحق الشرعي لحكمهم. وإذا ما طلبنا من السكان الأصليين أن يقبلوا سلطة ودستور الدولة الاستعمارية بلا نقد ولا اعتراض، فإن ذلك في الواقع يعني أن نطلب منهم أن يبقوا على شرعية استعمارهم وقهرهم.

وفي هذه الظروف فإن مطالبة السكان الأصليين بأن يحكمهم نظامهم الشرعي المعتاد بدلا من أن يخضعوا للدستور المحلي للدولة المستعمرة أو المستوطنات، ينبغي ألا تعكس نزعة غير ليبرالية أو تقليدية محافظة، أو هزيمة للتوقع الليبرالي. ومثل مطلب الكتالونيين باسترداد قانونهم الأساسي Fueros التاريخي، فإن مطالب السكان الأصليين للاعتراف بقانون «العرف» قد تكون مشروعا للتحديث مختبئا تحت عباءة الخطابة بالتقليدية.

والواقع أنه ربما كان الفصل بين المطلبين - كما ذكرت من قبل - يخدم التوقع الليبرالي بصورة أفضل - أعني بالعثور على طريقة لتشكيل وتدعيم المعايير الديموقراطية الليبرالية التي لا تعتمد حصريا أو أوليا على سلطة مؤسسات دولة المستوطنات. وربما كانت أفضل طريقة لتنمية الإجماع على القيم الديموقراطية الليبرالية، ولحماية الحقوق الفردية بشكل آمن، هي تمكين السكان الأصليين من تأسيس دساتيرهم الديموقراطية ومحاكمهم الخاصة، الخاضعة لمعايير حقوق الإنسان الدولية، أو آليات جديدة لحماية الحقوق تتضمن كلا من السكان الأصليين، وقضاتهم المحليين، والمراقبين

الدوليـين. وذلك على وجـه الدقة ما أوصى به بعض قادة السـكان الأصليين، على أنه طريقة أكثر فاعلية لضمان حماية حقوق الإنسان من الاعتماد حصريـا على محاكم الدولة الاسـتعمارية [16]. ويمكن أن يوصف النظام الشـرعي الناتج بأنه «تقليدي» أو «اعتيادي»، لكنه في الواقع ليسـت له علاقة كبيرة بالمحافظة على «التراث»، ولأعضاء المجتمع أن يتوقعوا احترامه للحقوق المدنية والحقوق السياسـية، وأن يتفـق مع معايير المسـؤولية الديموقراطية. والواقـع أن هذا ما نراه ينبثق في دول ديموقراطية مختلفة: أنظمة شرعية للسكان الأصليين تتكيف مع الظروف الجديدة والمعايير المطلوبة للأعضاء. وهناك دليل متزايد على أن هؤلاء الأعضاء قد قبلوا في الواقع قيم الديموقراطية الليبرالية، وأنهم يتوقعون من قادتهم أن يتمسكوا بها عندما يمارسون سلطاتهم التشريعية [17].

باختصار، كما هـي الحال مع الأقليات القوميـة الفرعية أو الثانوية، هناك أسـباب استراتيجية للمطالبة باحترام التراث الشرعي المتميز: فهو يعمل كعلامة متميـزة على الاختلاف الثقافي، وكدليل على قيمة الماضي، وتبرير للحالة الشـرعية، والسياسية المتميزة. غير أن المشكلة التي تواجه كثيرا من السـكان الأصليين، وبالتحديد في أميـركا اللاتينية، هي أنهم، على عكس القوميات الفرعية أو الثانوية في الغرب، ليسـت لديهم سلطة الحكم الذاتي لإصلاح وتحسـين قانون العرف. فلهم الحق في اتباع قانون السـكان الأصليين، لكن ليس لهم الحق في صنع ذلك القانون. ولهم الحق في الحياة وفقا لقوانينهم الخاصة، لكن ليس لهم الحق في سـن القوانين لأنفسـهم. فقوانين السـكان الأصليين معترف بها، ولكن لا يعترف بصناع قانون السكان الأصليين (ليفي 2000).

غير أن النتيجـة التي لا مندوحة عنها لهذا التصور المبتكر للتعددية الشـرعية هي حبس السـكان الأصليين في هيـكل تقليدي من التراث. ما لم تكن لديهم السـلطة لتعديل قانون العـرف التقليدي ديموقراطيا، فلا بـد لهم أن يعرضوا هذه القوانين على أنهـا أصيلة. وهذا يعني أن الحل ليس هو إلغاء التعددية الشـرعية، بل بالأحرى تقويتها عن طريق

إعطاء السكان الأصليين الحق في سن قانون للسكان الأصليين، فضلا عن العمل به، وضمان أن تخضع عملية صنع القانون للنقاش العام، بل وتعكس وجهات نظر جميع أفراد المجتمع، وليس فقط من عينوا أنفسهم حراسا للتراث. وذلك في الواقع هو ما نراه بشكل متزايد في الولايات المتحدة، وكندا، ونيوزيلندا.

لقد قاومت كثير من الدول منح السكان الأصليين سلطة إصدار القوانين. فالدول تحافظ على سلطة إصدار القوانين بغيرة شديدة باعتبارها حقا حصريا للدولة القومية. والسماح للسكان الأصليين باتباع قانون العرف لا يمثل تهديدا للدولة مثل السماح للسكان الأصليين بسن القوانين. لكن كما لاحظ «سبيد Speed وكولير Collier» فإنه لمن المداهنة والرياء بالنسبة إلى الدول أن تلتف وتدين السكان الأصليين بسبب أن قانونهم العرفي قد لا يتسق مع المعايير الحديثة لحقوق الإنسان (سبيد وكولير 2000).

لنفهم ذلك بطريقة أخرى، فإن الاعتراف بوجود قانون العرف مهم ليس بسبب ارتباطه بالتراث الأصيل، بل لأنه يتضمن الاعتراف بقدرة السكان الأصليين على سن القوانين، ويبرر دعواهم لممارسة هذه القدرة مجددا. وكما قالت «راشيل سيدر» فإن قانون العرف ينبغي أن يُفهم على أنه قانون معارض - أي أنه محاولة لانتزاع السلطة من الدولة المركزية - وليس كمشروع للنزعة الثقافية الأساسية (سيدر 2001).

وفي ظني أن هناك قصة مماثلة يمكن أن تروى عن دور حقوق المعاهدة. فكثير من جماعات السكان الأصليين يطالبون بأن يكون هناك التزام قانوني بنصوص المعاهدات التي ترجع إلى قرون مضت. ويرى بعض المحللين أن هذا المطلب دليل على التزام محافظ لحماية الممارسات الأصلية التي يرجع تاريخها إلى زمن الالتقاء. لكني سوف أذهب مع ذلك إلى أن المعاهدات كثيرا ما تمنح مكانة محترمة بين جماعات السكان الأصليين لأنها دليل ملموس على أن السكان الأصليين في زمن الالتقاء كان ينظر إليهم على أنهم مجتمعات منظمة سياسيا، وقادرة على الدخول في الاتفاقات الدولية على أساس «أمة مع أمة». والمعاهدات هي علامة على الجدارة أو الكفاءة

السياســية التاريخية للسكان الأصليين، وتبرير للتأكيد على أن هذه المكانة تجعلهم قادرين على استعادة السيطرة على مصيرهم والتكيف مع التحديات الجديــدة. إن المكانة المحترمة لقانون العرف وحقــوق المعاهدة دليل، ليس على نزعة المحافظة الثقافية، بل على الحاجة إلى تحريك الشــعب لمشروع الحكم الذاتي للســكان الأصليين - وهو مشروع (مثل كل النزعات القومية) محول للثقافة بطبيعته. وينفَّذ هذا المشروع داخل الديموقراطيات الغربية، على نطاق واسع داخل إطار القيم الدستورية الديموقراطية الليبرالية، على نحو ما يمكن أن يتنبأ به التوقع الليبرالي.

الصورة التي تنبثق من هذه المناقشة عن تأثير حقوق السكان الأصليين فــي الحرية الفرديــة هي صورة معقدة، ليس فقط بســبب صعوبة تمييز الواقــع عن الخطاب. فنحــن لدينا - من ناحية - كثير من قادة الســكان الأصليــين الذين يؤكــدون بقوة قيم حقوق الإنســان، علــى رغم أن ذلك ربمــا كان أداة خطابية تخفي التزاما أعمق بالنزعــة الثقافية المحافظة. ومــن ناحية أخرى لدينا كذلك العديد من قادة الســكان الأصليين الذين يلجــأون إلى خطاب التراث، على رغم أن ذلك ربما كان مجرد أداة لتبرير مشروعات تحديث الحكم الذاتي. ونحن في حاجة إلى النظر إلى ما وراء الخطابة لنرى ما الذي يحدث بالفعل على أرض الواقع، في الطريقة التي يمارس بها الســكان الأصليون حقوقهم وسلطاتهم، والطريقة التي تتشكل بها القيم السياســية داخل هذه المجتمعات. وهنا نجد أســبابا تدعو إلى التفاؤل الحذر بأن فكرة نموذج الحكم للســكان الأصليين الذي يقوم على أساس أن حقوق الإنسان تضرب بجذورها بالتدريج، في كل من مجتمعات السكان الأصليين وعبر المجتمع ككل [18]. وكما سنرى في الفصل السابع، فإن مثل هذا النموذج هو تحديدا ما يُنشَر بواسطة المجتمع الدولي.

المهاجرون

وأخيــرا دعونــا ننظر فيما قد يكون أكثر أشــكال التعدديــة الثقافية الليبرالية إثارة للجدل، والذي جرى تبنيه لمصلحة الأقليات «الجديدة» التي تشــكلت عن طريق الهجرة. فكما رأينا في الفصل الثالث، حدث تحول في

البلاد التقليدية للهجرة من نماذج أقدم للاستبعاد والاستيعاب إلى نماذج جديدة للتكامل المتعدد الثقافات والقبول المحايد عرفيا، فكيف أثر ذلك في المساواة داخل الجماعات، والحرية الفردية؟!.

كما هي الحال مع الجماعات القومية الفرعية أو الثانوية والسكان الأصليين، فإن التغير الأكثر سرعة ووضوحا يتعلق بالاعتراف بالهوية. في الماضي، كثيرا ما اعتُبر المهاجر «غير وطني» (أو غير أمريكي) إذا ما أعلن اعتزازه بهويته العرقية، أما اليوم فقد أصبح، على العكس، أمرا عاديا وطبيعيا (على الأقل بالنسبة إلى البلاد ذات الهجرة التقليدية) بالنسبة إلى المهاجرين ونسلهم أن تكون لهم هوية عرقية، وأن يعتزوا بها، وأن يعبروا عنها في المجال العام، وأن يجعلوها تنعكس وتتكيف مع المؤسسات العامة. لقد تم تطبيع عرقية المهاجرين، ومن المتعارف عليه الآن أن إحدى الطرق المشروعة تماما لكي تكون مواطنا أمريكيا صالحا (أو مواطنا كنديا أو أستراليا... إلخ) هي أن تكون أمريكيا - يونانيا صالحا أو أمريكيا - فيتناميا صالحا. فالهوية العرقية، بالنسبة إلى معظم الجماعات المهاجرة، لم تعد وصمة عار أو مصدر خوف. وينعكس ذلك ويُدعم عن طريق ضمان التعددية الثقافية التي تفرض على المؤسسات العامة مثل المدارس أو أجهزة الإعلام ضمان أن تكون الجماعات العرقية مرئية وظاهرة في برامجها، وأن يجري تفادي الصور النمطية، وأن يُعترف بمساهمات المهاجرين في التاريخ القومي وكذلك مساهمتهم في ثقافة العالم.

وتبقى هذه العملية بالطبع، متفاوتة. فمنذ الحادي عشر من سبتمبر (9/11) واجه المهاجرون من الدول العربية والإسلامية، ضغوطا لإخفاء هويتهم العرقية والدينية. وفي الولايات المتحدة اليوم من يظهر نفسه أو هويته علانية على أنه مسلم يضع نفسه موضع شك من قبل البعض بأنه إلى حد ما «غير أمريكي». وكما رأينا في الفصل الرابع، أصبح اثنان من الأعمدة الرئيسية للتعددية الثقافية الليبرالية - «التوقع الليبرالي»، واللا أمان للعلاقات العرقية - موضع ريبة وتساؤل في حالة المهاجرين

المسلمين. لكني أعتقد أن هذا استثناء (نأمل أن يكون مؤقتا) للتيار الذي يكون بطريقة أخرى قويا لتطبيع وجود الهويات العرقية المهاجرة في المجال العام.

وبالنسبة إلى بعض النقاد لا تتعدى التعددية الثقافية للمهاجرين أشكال الاعتراف الرمزي لتواجه التفاوت أو اللامساواة في الوصول إلى السلطة السياسية أو الفرص الاقتصادية (انظر مثلا مودلي العام 1992 ص79). ويرد المدافعون بأن الاعتراف بالهويات العرقية هو مجرد بعد واحد في إطار أكثر اتساعا لسياسة التعددية الثقافية يسعى إلى دعم اقتراب المهاجرين ومشاركتهم في الحياة الاقتصادية والسياسية في البلاد. وينعكس ذلك في سياسة العمل المؤكدة، وفي ابتكار آليات للتشاور السياسي، وفي الالتزام بالتعرف ومراجعة قواعد المؤسسات التي ربما أضرت بالمهاجرين (عن قصد أو من دون قصد). وعلى سبيل المثال، تحت إطار التعددية الثقافية تم تكييف الزي الموحد، والإجازات العامة، وقواعد التطبيع، ومتطلبات اللغة، وحتى قيود الطول والوزن، وذلك كله للتقليص من إمكاناتها في خلق عراقيل وعقبات أمام جماعات معينة من المهاجرين. وبناء على هذه النظرة، قلصت التعددية الثقافية بطريقة ملحوظة كثيرا من العقبات الموروثة، والحواجز، والصور النمطية التي أضرت بالجماعات المهاجرة.

وهنا مرة أخرى نجد أن قدرتنا على حل هذه الخلافات يعرقلها نقص المعلومات المنظمة حول تأثير سياسات التعددية الثقافية في وضع جماعات الهجرة العرقية. وازداد الأمر صعوبة بسبب الاختلافات الهائلة في الأوضاع الاقتصادية والسياسية للجماعات العرقية المختلفة حتى داخل البلد الواحد نفسه. فبعض جماعات المهاجرين في بلدان المهجر أفضل حالا من نظرائهم المولودين في الوطن الأم من حيث معدلات الدخل أو الوظيفة، وبعضهم أسوأ حالا. ومن المحتمل تماما أن يكون نموذج التكامل ناجحا بالنسبة إلى بعض الجماعات العرقية دون البعض الآخر، وليس لدينا ذلك النوع الجيد من المعلومات الدقيقة التي نحتاج إليها لتمييز التأثير المختلف لسياسات التعددية الثقافية في الجماعات العرقية في البلد نفسه.

وتوحـي الدراسـات بأن الدول ذات سياسـات التعدديـة الثقافية الليبراليـة، لديها مسـتويات منخفضة من التعصب أو عدم التسـامح (راجع ولدن 2006 ص 335)، ونتائج أفضل لشـباب المهاجرين (بيري وآخـرون العـام 2006)، وبأن البلدين اللذين لديهما أقوى سياسـات للتعددية الثقافية - وهما أستراليا وكندا - لديهما أيضا أفضل الأرقام القياسية للتكامل الاقتصادي والسياسي للمهاجرين على مدار الثلاثين سـنة الماضية (كيمليكا 1998). لكن ربما يرجع ذلك، إلى حد ما، إلى حقيقة أن سياسـات الهجرة في هذين البلدين تركز بشـكل قوي على اختيار المهاجرين المهرة الذين وصلوا إلى مستويات عليا من الجودة من الناحية الإنسانية والسياسـية مطلوبة للتكامل. ربما لم تكن سياسات التعددية الثقافية ضرورية لتكاملهم الناجح، أو ربما كانت عقبة كامنة، لأنها تميزهم على أنهم «مختلفون» أو «محتاجون» (داس جوبتا 1999 Das Gupta).

ولكـي نختبر تأثير سياسـات التعددية الثقافيـة، لا بد لنا أن نعثر بطريقـة مثالية على «تجربة طبيعية» حيث تكـون فيها مجموعتان من المهاجرين من البلد نفسـه ولديهم التجارب والمهارات الأساسية نفسها، ويسـتقرون في مكانين مختلفين أحدهما لديه سياسات قوية للتعددية الثقافيـة، والآخر لا. ولقد حدث أن درسـت «أيرين بلومراد» مثل هذه الحالة: أعني بها حالة المهاجرين الفيتناميين في بوسطن Boston وتورنتو Toronto. والواقـع أنـه لم تكن هناك اختلافات محددة بالنسـبة إلى الخصائص الديموغرافية بين الفيتناميين الذين اسـتقروا في «تورنتو» بدلا من بوسـطن. فقد بلغوا مستويات متقاربة من التعليم، والخبرة في العمـل، والفصاحة اللغوية، وما إلى ذلك. ومع ذلك فإن الفيتناميين في «تورنتو» قد تكاملوا على نحو أفضل، وشـاركوا على نحو أكثر نشـاطا في الحياة الكندية العامة. وبالطبع هناك العديد من التفسيرات الممكنة لهـذه الاختلافات بخلاف وجود سياسـات تعدديـة ثقافية قوية (على سـبيل المثال: أسـواق العمل، وبنـى الأحزاب السياسـية... إلخ)، لكن «بلومراد» فحصت على نحو نسقي هذه التفسيرات البديلة، وانتهت إلى

أن سياســات التعددية الثقافية هي في الواقع جزء حاسم من القصة. فقد شجعت هذه السياســات ومكنت المجتمع الفيتنامي من الاشتراك بأقصى ســرعة وأشد فاعلية في المؤسســات الكندية الرئيسية. وترى «بلومراد» أن النموذج نفســه ينطبق على المهاجريــن البرتغاليين الذين هاجــروا إلــى «تورنتو» و«بوســطن» أيضا. فقد وصلــوا وهم يحملون خصائص ديموغرافية مشابهة، غير أن المهاجرين البرتغاليين في تورنتو قــد اكتملوا على نحو أفضل، وذلك يرجع فــي جانب منه إلى التعددية الثقافية الكندية (بلومراد 2002، 2005).

هــذه حالة واحــدة من الحالات، وقــد تعمم. ومــن الواضح أنها تختلف عــن الانطباعات في كثير من أجزاء القــارة الأوروبية؛ حيث يُعتقد على نطاق واســع أن سياســات التعددية الثقافية قد فشــلت، ومنعــت اندماج المهاجرين أو تكاملهم. ولا بد لنا أن ننظر بحرص في الســبب الذي جعل سياسات التعددية الثقافية تبدو وقد أخفقت في أوروبا علــى نحو مختلف إذا ما قورنت بالعالــم الجديد. ربما يكمن جانب من الفرق في خصائص المهاجرين (مثلا التوازن النســبي بين المهاجرين المهرة وغير المهرة، والهجرة الشرعية في مقابل الهجرة غير الشــرعية)، غير أن كثيرا من الاختلافات يرجع إلى طبيعة التعددية الثقافيــة التي تم تبنيها. كما لاحظــت في الفصل الثالث، فإن معظم المهاجريــن في أوروبا نُظر إليهم فــي البداية كمقيمين مؤقتين (مثل: عمــال ضيوف، لاجئــين مؤقتين)، ومن هنا فإن سياســات «التعددية الثقافيــة» المتبناة لهم كانــت في البداية مصممة على أســاس أنهم وأطفالهم ســيعودون إلــى «وطنهم» الأصلي. وذلــك على العكس من سياســات التعددية الثقافية في العالم الجديــد، التي كانت مرتبطة منــذ البداية بأفكار التكامل والمواطنة. وبينما تم التخلي تدريجيا عن التوقعــات الأوروبية حول العودة، وبالتالي مراجعة التعددية الثقافية، فإن السياســات المعمول بهــا في أوروبا لم تســتجب تماما مع أنواع سياســات التعددية الثقافية المعمول بهــا في العالم الجديد، مع التي أكدت بقوة التكامل والمواطنة [19]. حيث يكون النوع الأخير من سياسة

التعددية الثقافية هو المعمول به. يتضح أن هذه السياسات تساعد بشكل إيجابي في تقليص اللامساواة الثقافية والسياسية والاقتصادية التي تواجه جماعات المهاجرين العرقية [20].

وحتى عندما نجحت هذه السياسات في التقليل من اللامساواة فإنها كثيرا ما عانت عددا من المشكلات المألوفة. فعلى سبيل المثال، الفئات البيروقراطية المستخدمة لتعريف المستفيدين من سياسات التعددية الثقافية كثيرا ما تكون أوسع شمولا أو أضيق شمولا، أو تعكس منطق الملاءمة الإدارية بدلا من حاجات المستفيدين المقصودين وطموحاتهم. وربما تجمع الجماعات المتفرقة في الفئة القانونية نفسها، على رغم حاجاتهم المختلفة، أو تضع جماعات متشابهة في فئات متمايزة بطريقة مصطنعة [21]. وهناك أيضا مشكلة تتمثل داخل طبقة المستفيدين المقصودين، فكثيرا ما يكون أولئك الذين لديهم مستويات عالية من رأس المال الإنساني أكثر قدرة على استغلال هذه المزايا، تاركين الفرص القليلة للأعضاء المحتاجين حقا من الجماعة. ولقد ظهرت هذه الاعتراضات على سبيل المثال في سياق سياسة العمل المؤكدة في كل من الولايات المتحدة وكندا [22].

وأنا أقول عن هذه المشكلات إنها «مألوفة»، لأنها في الواقع تنطبق على جميع مجالات السياسة الاشتراكية. فالفئات الإدارية غالبا ما تكون أوسع شمولا أو أضيق شمولا تشوهها أوامر الملاءمة البيروقراطية أو القصور الذاتي البيروقراطي، أما المنافع العامة فيستولى عليها باستمرار بشكل غير مناسب أولئك الأفضل حالا، الذين لا يحتاجون إليها أصلا. وينطبق ذلك على السياسات الموجهة إلى المناطق أو الأقاليم الفقيرة، أو الجماعات التي تعاني من الاستبعاد الاجتماعي؛ أو السكان المعرضين لخطر الاستبعاد الاجتماعي. وجميع السياسات الاشتراكية القائمة على أساس الطبقة، العمر، الجنس، المنطقة أو الإقليم، وضع الأسرة، معرضة لهذه المشاكل. وتلك هي الأمراض المألوفة للسياسة العامة في الديموقراطية الليبرالية، ولا تستثنى التعددية الثقافية من تلك الأمراض. لكن ليس هناك أي دليل على أن هذه الأمراض تكون في التعددية الثقافية أعظم منها في الأنواع

الأخرى من السياسة الاشتراكية، وداخل الحدود التي وضعتها هذه المشاكل المألوفة، حققت سياسات التعددية الثقافية بعض النجاحات المتواضعة في تقليص اللامساواة بين الجماعات.

لكن ماذا عن المعيار الثاني للنجاح؟ هل حققت التعددية الثقافية المهاجرة التوقع الليبرالي، ومنحت أعضاء جماعات الأقلية حرية أكثر «لكي يصنعوا الحياة التي يقدر الفرد على امتلاكها ويرغب في ذلك»، أو أنها بدلا من ذلك سجنت الناس في أدوار وممارسات تقليدية، ودعمت قبضة الأصوليين الدينيين والمثقفين التقليديين الذين يرغبون في الحد من الحريات الليبرالية؟! ذلك أيضا موضوع ساخن ومحل نقاش، مادام من المفترض بشكل واسع أن كثيرا من جماعات المهاجرين، وبالتحديد المهاجرون غير الأوروبيين، يجلبون معهم قيمهم السياسية وممارساتهم الثقافية غير الليبرالية، وسوف يبحثون عن سبيل للمحافظة عليها، بما في ذلك الالتجاء إلى أفكار التعددية الثقافية. وكما هي الحال مع السكان الأصليين، وعلى خلاف الجماعات القومية الفرعية أو الثانوية، فإن المهاجرين غير الأوروبيين يظهرون على نطاق واسع على أنهم يقفون خارج (أو على الأقل لا يتكاملون تماما مع) الإجماع الديموقراطي الليبرالي.

هذه الملاحظة عن أن المهاجرين غير الأوروبيين معرضون لقيم وممارسات غير ليبرالية كثيرا مبالغ فيها للغاية. والواقع أن الأدلة توحي بأن المهاجرين غير الأوروبيين في يومنا الحاضر، على الأقل في بلدان المهجر في العالم الجديد، يظهرون الميل الأساسي نفسه لاستيعاب القيم الديموقراطية الليبرالية التي ميزت الموجات السابقة من الهجرة إلى أوروبا. ففي كندا على سبيل المثال ليست ثمة اختلافات متميزة إحصائيا في القيم السياسية بين المهاجرين غير الأوروبيين الذين عاشوا في كندا فترة طويلة وبين الكنديين المولودين في الوطن ومن أصول أوروبية (سوروكا وآخرون 2007، وفريديرز 1997). وهناك في الواقع إجماع عميق للغاية حول حقوق الإنسان وقيم الديموقراطية الليبرالية عبر المسارات العرقية والعنصرية (هوارد - هاسمان 2003)، على نحو ما يمكن أن يتنبأ به التوقع الليبرالي.

ومــع ذلك فهذا الميل نحو تقارب القيم السياســية هــو اتجاه طويل المــدى. فهو لا يحدث في يــوم وليلة، كما أنه لا يحــدث من دون صراع داخل مجتمعات المهاجرين، حيث يشن القادة التقليديون و/أو السياسيون الراديكاليون معارك سياسية ضارية ضد أولئك الذين يشعرون بالانجذاب إلى القيم الديموقراطيــة الليبرالية. وهذه ظاهرة قديمة وجدت في كل موجــة من موجــات الهجرة فــي كل ركن مــن أركان الأرض. فقد كانت هناك صراعات مشــابهة بين التقليديين (أنصــار التراث)، والليبراليين، والراديكاليين بين المهاجرين الإيرلنديين الكاثوليك الذين جاءوا إلى العالم الجديد في القرن التاسع عشــر، أو بين المهاجرين الأوروبيين الشرقيين في النصف الأول من القرن العشرين.

الســؤال الموجه إلينا هو: كيف يؤثر وجود التعددية الثقافية الليبرالية اليوم في هذه الآلية القديمة؟! هل يدعم توافر برامج ومؤسسات التعددية الثقافية بشــكل ما التقليديين والراديكاليين المعارضــين للقيم الليبرالية، ويبطء من عملية اندمــاج المهاجرين مع الإجماع الديموقراطي الليبرالي؟ أو أنه يقوي دفعة الانجذاب إلى الديموقراطية الليبرالية؟!

في اســتطاعتنا أن نتوقــع تنافس الأحزاب المختلفــة داخل جماعات المهاجرين من أجل السيطرة على المؤسسات والبرامج التي أقيمت في ظل سياســات التعددية الثقافية. ويصعد ذلك احتمال الاســتيلاء على البنية التحتيــة للتعددية الثقافية الليبرالية وإســاءة اســتخدامها لأغراض غير ليبراليــة ولا ديموقراطية. وقبل فحص مســألة ما، إذا كان هذا قد حدث فــي الواقع، فإن من المهم أن نتذكر أن هذه المشــكلة لا تنفرد بها التعددية الثقافية، بل هي مشــكلة نســقية تنشــأ من بنية الديموقراطية الليبرالية ذاتها. فالديموقراطية الليبرالية تمنح صوتا للشيوعيين الذين يرغبون في إلغاء الديموقراطية البرلمانية، كمــا أنها تمنح حرية التعبير لأولئك الذين يرفضون حرية الرأي للآخرين.

وقــل مثــل ذلــك بالنســبة إلــى السياســات التي تســتهدف دعم الديموقراطية المحلية، فهي تخضع باســتمرار لمخاطرة أن يتم الاستيلاء عليهــا من قبل قوى غير ليبرالية، ترغب في كبت حرية الآخرين. لنأخذ

في عين الاعتبار الطريقة التي تم الاستيلاء بها على مجالس إدارة المستشفيات المحلية ومجالس الإدارة المدرسية في أمريكا الشمالية بواسطة المحافظين المسيحيين الذين يأملون إلغاء مواد التربية الجنسية أو عمليات الإجهاض.

ولقد كانت هذه «المفارقة» سمة مشهورة للنظرية الديموقراطية الليبرالية وممارستها، منذ نشأتها في القرن السابع عشر. ونتيجة لذلك هناك تاريخ طويل لمناقشة طرق منع القوى غير الديموقراطية وغير الليبرالية من إساءة استخدام الحقوق والسلطات التي تقدمها الديموقراطية الليبرالية. والحل، في جميع هذه الحالات، هو مزيج من:

(أ) التربية المدنية والتنشئة السياسية، لتطوير ودعم ثقافة سياسية أوسع لحقوق الإنسان وليبرالية الحقوق المدنية.

(ب) آليات للتعرف على، وللإعلان عن، الإساءات الحقيقية والمحتملة - التي تتضمن سياسات حرية الرأي، وحرية النشر، وحرية جمع المعلومات، ونقلها؛ والاستشارة، ومتطلبات المسؤولية - لتقديم القضايا إلى محكمة الرأي العام، لكشف وتهميش الميول غير الليبرالية.

(ج) الضمانات القانونية والدستورية التي تمكن الدولة من منع أو علاج هذه الإساءات.

تلك هي أنواع الاستراتيجيات المستخدمة في ظل الأنظمة الديموقراطية للتعامل مع مشكلة سوء الاستخدام غير الليبرالي وغير الديموقراطي للحقوق الديموقراطية الليبرالية، وهي تنطبق أيضا على حالة سياسات التعددية الثقافية.

فهل تُجدي هذه الاستراتيجيات نفعا؟ أعتقد أنها نجحت في عملها. إن تنمية ثقافة حقوق الإنسان، مع الآليات القوية للكشف العام والضمانات القانونية، ضمنت أن يظل تفسير سياسات التعددية الثقافية للهجرة، وتطبيقها ضمن قنوات ليبرالية [23]. وهذا صحيح على كل من مستوى التشريع الرسمي، ومستوى التطبيق السياسي اليومي.

ولــو أننا نظرنـــا أولا إلى القوانين والنظم الرســمية، فمن الواضح أن سياســات التعددية الثقافية ملتزمة بالتمسك بالقيم الليبرالية. فالمقصود من سياســات التعددية الثقافيــة للمهاجرين هو توســيع، وليس تضييق، الاختيار الفردي: فهــي تقلل التكاليف والتشــوهات التي واجهت الأفراد ســابقا عند التعبير عن هويتهم العرقية، ولكنها لا توفر علاجا قانونيا أو مبررا شرعيا لتقليص أو انتهاك حقوق الفرد.

وليس ثمة بلد، على سبيل المثال، قدم لجماعات الهجرة إعفاء من القوانين التــي تمنع الزيجات الإجبارية، وختان البنات، والقتل من أجل الشــرف، أو اســتخدام أشــكال العنف في تربية الأطفال، أيا ما كانت هذه الممارســات تقليدية. ومع ذلك، لو نظرنا إلى الواقع لعرفنا أن الممارسات غير الليبرالية تســتمر في بعض العائلات المهاجرة (على نحو ما تفعل في بعض العائلات غير المهاجرة)، غالبا بمعرفة ضمنية من قبل الأعضاء الآخرين في المجتمع. ونحن نعرف أن الدولة أثبتت أحيانا أنها غير قادرة أو غير راغبة في الدفاع عن الأفراد الضعاف ضد هذه الاعتداءات على حقوقهم وحرياتهم.

والواقــع أنه في جميــع الديموقراطيات الغربية كانــت هناك حالات تغض فيها الدولة النظر عن ســوء معاملة الأفــراد داخل بعض جماعات المهاجرين، وتتجاهل تقارير ســوء المعاملة أو المعاملة التعســفية، وترفض التدخل أو المقاضاة.

وكثيرا ما يزعم النقاد أن التعددية الثقافية مسؤولة بشكل ما عن هذه الإخفاقات. ولكن كما ذكرتُ، فإن حالات إخفاق الدولة في حماية الأفراد من الأذى والضرر على أيدي المشــتركين معهم فــي العرق قد وجدت في كل الأنظمة الديموقراطية الغربية، ســواء كانت لديها سياســات للتعددية الثقافيــة أو لم يكن. ولقد لوحظت هذه المشــكلة في بلدان احتضنت بقوة التعددية الثقافية، وذلك مثل كندا (عزمي 1999؛ لينين 1999)، وفي بلاد معتدلة فــي التزامها بالتعددية الثقافية، مثــل بريطانيا وهولندا (فيلبس ودســتان 2004، وبرنز، وساها رســو 2006)، وفي بلدان لديها سياسات تعدديــة ثقافية ضعيفــة، مثل النرويج (ويكان العــام 2002)، وفي بلدان تصمم على معارضة التعددية الثقافية، مثل فرنسا (ديمبور 2001).

وفـــي ظل هـــذه الظروف، يصعـــب فصل تأثيـــر سياســـات التعددية الثقافية. فهل جعلت سياســـة التعددية الثقافية المشكلة أشد سوءا، سواء بتشجيع المواطنين على المحافظة على «تراثهم،» أو حتى عندما يكون تراثا غيـــر ليبرالي، أو عن طريق تثبيط موظفي الدولة عن التدخل تحت اســـم «احترام التنوع»، و«التسامح»؟ أو هل تقلص سياسات التعددية الثقافية من المشكلة، سواء بواسطة الانجذاب نحو الديموقراطية الليبرالية، أو بتزويد موظفي الدولة بإرشـــادات مؤكدة ومؤثرة للتعرف على المشكلات المحتملة والاستجابة لها؟!

وعلى نحو ما يحدث دائما، يعوقنا غياب كامل تقريبا للدراسات المنظمة حول هذا الموضوع. من الواضح أن سياســـات التعددية الثقافية في الغرب لا تصفح، على نحو رسمي أو شعبي، عن الممارسات غير الليبرالية، وأن أي محاولات يقوم بها أنصار التراث لاستخدام قواعد أو مؤسسات التعددية الثقافية لكي تظفر بالقبول الشـــعبي للممارسات غير الليبرالية قد باءت بالفشل. ويمكننا أن نتخيل السيناريوهات التي يحاول أنصار التراث داخل جماعات المهاجرين المختلفة من خلالها الاستيلاء على زمام البنية التحتية للتعدديـــة الثقافية الرســـمية من أجل الدفاع عن هذه الممارســـات. وعلى ســـبيل المثال، في استطاعة المرء أن يتخيل أن أنصار التراث من جماعات معينة من المهاجرين من شرق أفريقيا يجلسون في مجلس استشاري لأحد المستشـــفيات، ليطالبوا بالسماح بختان البنات في المستشفى، أو جماعات أنصار التراث من جنوب آســـيا يجلسون في مجالس الشرطة الاستشارية ليطالبـــوا بعدم التحقيق في حالات العنف الأســـري أو الزواج بالإكراه، أو أنصار التراث من الشـــرق الأوسط يجلســـون في مجلس تربوي استشاري ربمـــا يطالبون بأن على المدارس تعليـــم التلاميذ الصفح عن جرائم القتل دفاعا عن الشرف.

لكـــن إذا كانت مثـــل هذه المحاولات قد تمت. فقد كانت كلها فاشـــلة. وعلـــى حد علمي، فليس ثمة وكالة، أو مجلس، أو برنامج أقيم أو مُوِّل في ظـــل التعددية الثقافية في أي ديموقراطية من الديموقراطيات الغربية قد وافق على أي من هذه الممارسات [24].

لــو أن أنصــار التراث كانــوا يأملــون الظفر بالســيطرة على المؤسســات وبرامج التمويل التــي أُعدت تحت إشــراف التعددية الثقافية فقد فشــلوا تقريبا. وهذا هو ما قــد يتوقعه المرء بالنظر إلى نوايا السياسة. وكما رأينا في الفصل الرابع، فالفلسفة الكامنة وراء السياسة هي فلسفة حقوق الإنسان وليبرالية الحقوق المدنية، والسياسة لا تتجه إلا نحو تدعيم ومساندة المنظمات والأنشطة التي سوف تنمي هذه الأجندة (25).

والواقع أن جماعات المهاجرين على وعي بأن أي محاولة للحصول على الموافقة الشــعبية على الممارســات غير الليبرالية محكوم عليها بالفشل. وعلى سبيل المثال، لم يطلب أحد من القادة العرقيين الجنوب آسيويين في بريطانيا أن يُعترف قانونا بالزواج الإجباري (فيليب ودوستن 2004)، ولم يطلب أحد من قادة الجماعات المهاجرة المشابهة في كندا أن يسمح قانونا بختــان الإناث. فمن المفهــوم والمقبول أن التعدديــة الثقافية للمهاجرين، كسياســة حكومية، تعمل داخل إطار عمل النظام الدستوري الديموقراطي الليبرالــي، وليــس هناك طموح واقعــي في الحصول على قبول شــعبي للممارسات غير الليبرالية.

وهناك، مع ذلك، قلق غير مباشر حول تأثير التعددية الثقافية. تحديدا، بأن عادات الشعب Ethos التي خلقتها التعددية الثقافية ستصيب موظفي الدولة بالشــلل وهم المســؤولون عن تنمية القيم الليبرالية والحفاظ على الحقوق الفرديــة. أما المعلمون، والأطباء، وموظفــو الخدمة الاجتماعية، والمسؤولون عن رعاية الطفل، والشرطة والقضاة الذين يواجهون بالدلائل الممارســات غيــر الليبرالية، قد يغضون النظر عن هــذه الأمور، بدلا من المخاطرة باتهامهم بالمركزيــة العرقية أو اتهامهم بالعنصرية. وربما أكدت سياســة التعددية الثقافية أن التكيف مع التعددية الثقافية يعمل من داخل قيــود الديموقراطية الليبرالية، غير أن تأثير هذه السياســات على أرض الواقع قد يتمثل في تشــجيع النزعة الثقافية النســبية غير النقدية، حيث يفترض المســؤولون أنه ينبغي عليهم ألا يتدخلوا فــي «ثقافة» أو «تقاليد» الجماعة (ويكان 2002).

مع ذلك، فإن وجهة النظر البديلة هي أن أفضل طريقة لدعم الموظفين المسؤولين الذين أخذوا على عاتقهم دعم القيم الليبرالية والتمسك بالحقوق الفردية تتم تحديدا عن طريق تقديم إرشادات واضحة طُورت بالتعاون مع جماعات الأقلية نفسها، كجزء من عملية أكبر من إصلاحات واستشارات التعددية الثقافية. وربما يقل احتمال تعاون أعضاء الجماعات العرقية مع الموظفين الرسميين، ويتعاظم شلل موظفي الدولة خوفا من إساءة التصرف، عندما لا تحدث عملية إصلاحات التعددية الثقافية تلك.

ولم يدرس أحد، على حد علمي، على نحو نسقي هذه الفروض البديلة حول نتائج وآثار التعددية الثقافية في ثبات القيم غير الليبرالية وممارساتها، أو رغبة الأعضاء الضعاف من جماعات المهاجرين في البحث عن حماية من الدولة، أو رغبة موظفي الدولة في توفير هذه الحماية. والأدلة القليلة التي نملكها، بفحص استجابات الأطباء، وموظفي الخدمة الاجتماعية لحالات إساءة معاملة الطفل أو العنف بين الأزواج في عدد من الدول الغربية، هذه الأدلة توحي بأن حضور أو غياب سياسات التعددية الثقافية الرسمية لا تشكل فرقا كبيرا بطريقة أو بأخرى فيما يتعلق برغبة موظفي الدولة في التدخل (بيوري 2005، وليامز وسويدن 2005). ومن المؤكد أن هناك دليلا على أن وجود سياسات التعددية الثقافية الرسمية يجعل الأمور تزداد سوءا.

والواقع أن جميع الدول الغربية تناضل حول قضية أفضل الطرق للتعامل مع تحدي حماية الأعضاء الضعاف في جماعات المهاجرين. وتختبر الدول عددا من المقاربات تتضمن مركبات مختلفة من التعليم والردع، واستشارات الباب المغلق، والحملات الشعبية، والمقاضاة. وليس ثمة إجابة سهلة عن هذه المشكلات المعقدة، لكن من الواضح أن التعددية الثقافية ليست هي السبب في هذه المشاكل، التي توجد في بلاد ليس فيها سياسات التعددية الثقافية، وليست هناك معجزة علاجية لحلها.

ومن هذه الزاوية فإن السؤال عن كيفية التعامل مع التراث الثقافي غير الليبرالي هو شبيه بالسؤال عن كيفية التعامل مع التطرف السياسي داخل مجتمعات الهجرة. ولقد ذهب بعض النقاد إلى أن وجود الخلايا

الإرهابية، التي نشأت في بلاد لديها سياسة التعددية الثقافية، يوضح أن هذه السياسات قد فشلت في خدمة أهداف المواطنة الديموقراطية الليبرالية. لكن الخلايا الإرهابية التي نشأت في وطنها جرى التعرف عليها بالطبع في محيط واسع من البلدان الغربية، كان لبعضها سياسة قوية للتعددية الثقافية (مثل كندا وأستراليا)، وكان لبعضها الآخر سياسة متواضعة للتعددية الثقافية (مثل الولايات المتحدة، والمملكة المتحدة)، ولبعضها سياسة ضعيفة للتعددية الثقافية (ألمانيا وإسبانيا)، وبعضها يعارض أيديولوجيا التعددية الثقافية (فرنسا). وليس ثمة دليل على أن سياسات التعددية الثقافية قد أثارت هذه المشكلة، غير أنها لا تضمن عدم ظهورها.

إن حالات التقاليد الثقافية غير الليبرالية والتطرف السياسي داخل مجتمعات المهاجرين قد استولت على العناوين الرئيسية لأسباب مفهومة، بما أنها تتحدى أكثر مبادئ حقوق الإنسان أساسية في المجتمعات الغربية. غير أن هذه المشكلات ينبغي ألا تعمينا عن التوجهات الأكثر اتساعا وشمولا؛ ففي بلدان المهجر التقليدية، لا يزال التوقع الليبرالي مستمرا بالنسبة إلى المهاجرين، ما دام الجذب الديموقراطي الليبرالي يعمل طوال الوقت. إن جيوب التطرف والتقاليد غير الليبرالية موجودة في جميع الديموقراطيات الغربية، لكن ليس ثمة دليل على أن سياسات التعددية الثقافية تثير تلك المشكلة، وهناك بعض الأدلة على أنها ربما تعمل في الواقع على تدعيم الجذب نحو المؤسسات الديموقراطية الليبرالية، عن طريق تشجيع وتمكين المهاجرين من المشاركة بشكل مريح وأكثر فاعلية من خلالها.

خاتمة

إني لآمل أن يكون واضحا أننا لا نستطيع أن نعلن ببساطة «نجاح» أو «فشل» التعددية الثقافية في الديموقراطيات الغربية. فما ينقصنا من ناحية هو الدليل النسقي الذي يسمح لنا بأن نميز النتائج الخاصة بسياسات التعددية الثقافية عن العوامل الأخرى التي أثرت في وضع الأقليات

العرقيـــة. وحتـــى إذا ما كان لدينا مثل هذا الدليـــل، فمن غير المحتمل أن يؤدي إلى حكم عام واحد بالنجاح أو الفشل. فهناك أنواع كثيرة مختلفة من سياسات التعددية الثقافية، ومعايير كثيرة مختلفة لتقييم هذه السياسات، ويشـــمل المسار تســـجيلا لكل من النجاحات والإخفاقات. ومع ذلك فلدينا تجربة كافيـــة مع التعددية الثقافية من الناحية العملية لاســـتخراج بعض النتائج المؤقتة، واستبعاد بعض التفسيرات الخاطئة الشائعة.

أولا، والأمر الأكثر أهمية، أن لدينا دليلا قويا على أن التعددية الثقافية الليبراليـــة تتســـق مع تهدئة وترويض السياســـات العرقيـــة. عندما تكون التعددية الثقافيـــة الليبرالية قائمة في الغرب تصبح السياســـة العرقية، أمرا طبيعيا، تعمل داخل قنوات شرعية مسالمة، وبطريقة لا تهدد أو تضر بالوظيفة الأساســـية للدولة فيما يتعلق بالسلام، والرخاء، وحكم القانون، والاستقرار الديموقراطي. ويمكن أن نرى ذلك في حد ذاته على أنه إنجاز كبير، أخذا بعين الاعتبار الطريقة التي تسببت بها السياسات العرقية في كثير من أنحاء العالم في عدم الاســـتقرار، وتمزيق الدولة، وعرقلة العملية الديموقراطية والتنمية.

وكما ذكرت من قبل، هذه الحقيقة وحدها يمكن أن تفســـر السبب في أن عـــددا كبيرا مـــن المنظمات الدولية عبَّر عن اهتمامه بنشـــر نماذج من التعددية الثقافية الليبرالية.

ثانيا، ومـــن ناحية تجريبية أكثر، لدينا بعـــض الأدلة على أن التعددية الثقافية الليبرالية لا تتفق فقط مع الوظيفة الأساسية للدولة الديموقراطية الليبرالية، لكنها في الواقع تســـاعد على تعميق الليبرالية والديموقراطية. ففي إمكانها تحدي الهيراركيات العنصرية والعرقية الموروثة، والتقليل من وصمات التفرقة العنصرية، والتهميش السياســـي، والأضرار الاقتصادية. وفي استطاعتها أن تقوم بذلك بطريقة تعزز فرص المشاركة الديموقراطية الفعالة والاختيار الفردي لأعضاء جماعات الأقليات.

ومـــن المهم ألا نبالغ في هذه النقطـــة. فالأدلة على وجود هذه الفوائد محدودة، والفوائد التـــي نلاحظها كثيرا ما تكون متواضعة. وفي كثير من الحـــالات يظل التفاوت البارز قائما، كما هو متوقع نظرا إلى المدة الطويلة

التي استمرت بها الهيراركيات العنصرية والعرقية في الغرب، ورسوخها بشكل عميق في المجتمع، حتى بعد أن تم التنصل من الأيديولوجيات العنصرية رسميا وبوضوح. ولا يمكن أن تبطل هذه الألوان من التفاوت بقرار تشريعي في يوم وليلة، ويبقى الكثير لكي نقوم به حتى نمد المساواة إلى جميع المواطنين. وقل مثل ذلك في التعددية الثقافية، فهي لم توفر معجزة علاجية لتقف أمام التحديات التي أثارتها ألوان التراث غير الليبرالي أو التطرف السياسي وفضلا عن ذلك، فليس ثمة ضمان بأن البنية التحتية للتعددية الثقافية لن تستولي عليها القوى غير الليبرالية التي تستهدف الحد من الحريات المدنية والاستقلال الذاتي الفردي، أو لخلق أشكال جديدة من الهيراركية والسيطرة.

ومن ثم فإن أفضل ما يمكن قوله هو أن التوجه نحو التعددية الثقافية قد حقق، في بعض الحالات على الأقل، بعض الآثار الإيجابية، وأظهر النماذج المتواضعة نفسها التي تميزت بها معظم المجالات السياسية أو الاشتراكية، وخضع لنفس اتجاهات التلاعب السياسي والتحجر البيروقراطي. وذلك بالكاد سبب للرضا والاحتفال، ولكنه أساس للتفاؤل الحذر، وليس ثمة مبرر للاعتقاد بأن التقدم الأكثر يتطلب إلغاء أو التراجع عن أنواع سياسات التعددية الثقافية الموجودة حاليا. سواء نظرنا إلى حقوق اللغة، والحكم الذاتي بالنسبة إلى الجماعات القومية الفرعية أو الثانوية، أو قضايا الأرض وحقوق الحكم الذاتي للسكان الأصليين، أو أساليب التكيف لجماعات المهاجرين، فإننا في حاجة إلى أن نبني على هذه السياسات، ونعمل على تحديثها وتوسعتها وتزويدها بسياسات إضافية توجه إلى الأشكال الباقية من التفاوت وعدم المساواة، ويوفر لنا ذلك ضمانات ضد الضغوط غير الليبرالية.

ومن الواضح أن هناك كثيرا مما يمكن أن يقال عن آثار التعددية الثقافية من الناحية العملية، والكثير من تأملات الصالونات والكراسي الوثيرة التي تحتاج إلى الاختبار والفحص. وبعض هذه القضايا حول الآثار (الإيجابية والسلبية) للتعددية الثقافية يصعب جدا قياسها، وهناك مساحة واسعة للاختلاف الموضوعي في غياب الأدلة التي يمكن الاعتماد عليها.

ومع ذلك، فأنا أعتقد أن النقطة الأساسية، بالنسبة إلى الأغراض التي يستهدفها هذا الكتاب هي أن عناصر وعوامل منوعة في المجتمع الدولي تعتقد أن التعددية الثقافية الليبرالية نجحت من حيث الممارسة العملية. وعلى أي حال. فهناك اعتقاد واسع بأن هناك أمثلة متعددة من «أفضل الممارسات العملية» للتعددية الثقافية المرتبطة بالمهاجرين والأقليات القومية والسكان الأصليين، التي استطاعت أن توفق بين تكيف التعدد الثقافي العرقي مع السلام، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، والرخاء. وهذه النظرة المتفائلة ربما لم تؤكَد بالأدلة ولكنها لا تتناقض مع تلك الأدلة أيضا. فهي تفسير معقول للتجربة الغربية، كما أنها تساعد على توضيح المجهودات من أجل تدويل التعددية الثقافية الليبرالية والتي سنناقشها في الجزء الثالث.

الهوامش

مقدمة

(1) راجع أيضا «موســوعة العلوم السياسية» التي أصدرتها جامعة الكويت (1993 – 1994)، (المحــرران د.محمــد محمود ربيع، و د.إســماعيل صبري مقلد) – المجلد الأول ص 552.

(2) Routledge Encyclpedia of Philosophy 1998- C art: Multicautuo alism.

(3) طالع القصة بشــيء من التفصيل في كتابنا «معجم ديانات وأســاطير العالم» المجلد الثالث ص 48 وما بعدها – مكتبة مدبولي بالقاهرة العام 1996.

(4) لاحظ أن اســم الملحمة «أوديسا» هو نفسه مشــتق من اسم البطل أوديسيوس ملك أيتكا في الأساطير اليونانية وهو زوج بنلوبي Penelope التي نقضت غزلها لكي تبعد عنها الخطّاب في غيابه، راجع قصتها في كتابنا السابق ص 113.

(5) راجع كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي» الطبعة الرابعة دار نهضــة مصر بالقاهرة ص283 – 290 وقد صدرت الطبعتان الأولى والثانية من هذا الكتاب في سلسلة عالم المعرفة في الكويت في العام 1993 العدد الرقم 183.

(1)

(1) انظر إلى الهامش الرقم 6 فيما بعد لمناقشــة أوســع للكيفية التي وقع بها هذا الموضوع خارج المجرى الرئيســي للآداب الأكاديمية التي تدور حول موضوعات «العرف والسياسة العرفية بصفة عامة».

(2) انظر فيما يتعلق بالتحليــل التفصيلي لهذه النصوص القانونية تورنبيري 1991 و2001 ودينشــتين 1992. وهنراد 2000؛ وألفردســون وفيــرر 1998، بورنغ وفوتــرل 1999، وأكيرامارك 1997، كمبر ويتلــي 1999، ويتلي 2005، هولنغ 2005، ويلــر 2005b، ليرنر 1991، فيليبس وروســاس 1995، ريهمان 2000، ويلنغاما 2000، بنتاسوليا 2002، المجلس الأوروبي 2004، غايم 2001، كروفورد 1998، غانيا وزنثاكي 2005، ألســتون 2001، موســغزاف 1997، أنايا 1996، لام 2000، ليتشيرت 2005، ميجنخت 2001، ثورنبيري واستيمز 2004.

(3) هناك الآن كتابات منتشرة عن الطريقة التي يمكن أن تستحضر بها التعددية الثقافية للحد من حقوق النساء وغيرهن من الأقليات المحلية الضعيفة، لمناقشة مهمة في هذا الموضوع، انظر كتاب أوكين 1999، شاكار 2001، أيزنبرغ وسبنرهاليف 2005.

(4) راجع سبنر Spinner 1994. وراجع أيضا تايلور Ch. Taylor 1993، وأيضا تامر Yael Tamir 1993، راز Raz 1994. ولنظــرة عامــة راجع كمليكا Kymlicka 2001، الفصل الثاني.

(5) وعلــى حــين أن تداول هذه المفاهيم لم يكن نســقيا، فإنه لــم يكن موجها أيضا، ذلك لأن المثقفين الهنود قد أثروا في تشكيل الخطاب الدولي المعاصر عن حقوق الأقليات الإنســانية. وكما أوضحت أنانت Anant فقد كانوا نشطين في الصناعة ولن يكونوا مجرد متلقين سلبيين للقواعد الدولية. انظر أنانت Anant 2003.

(6) هنـــاك كتابات أكاديمية مثيـــرة حول معظم جوانب التنوع العرقي والسياســـات العرقيـــة، لكن من المدهش حقا أن قليلا منها يتناول بشـــكل مباشـــر المعضلات التي تواجهها المنظمات العالمية في صياغة القواعد والمعايير. فهناك مثلا كتابات متطورة داخل النظرية السياسية المعيارية حول المثل العليا لعدالة التعددية الثقافة في الديموقراطيات الليبرالية الراسخة، لكنها لا تذكر شيئا حول محاولات تنظيم تلك القواعد، ولا كيف ينبغي أن تعالج مشـــكلات الظـــروف والتعاقب ومخاوف الأمـــن (انظر المؤلفات التي أشـــرنا إليها في الحاشـــية الرقـــم 3). وفي المقابل هناك كتابات مثيرة تكشف عن الأسباب والحلول الممكنة للصراع العرقي العنيف، بما في ذلك مســـائل بناء الســـلام وإعادة البناء ما بعد الصراع (ولنظرة شاملة جديدة انظر ويمر wimmer وآخرين 2004) ولكنها لا تقول شيئا عن كيفية عمل القواعد والمعايير الدولية لتتكامل هذه الاستراتيجيات قصيرة الأمد مع الأهداف طويلـــة الأمد لعدالة التعددية الثقافية. وفي مجـــال العلاقات الدولية بحث قلة من علماء السياســـة مجهودات المنظمات الدولية لضمان الامتثال لمعايير الأقلية، لكـــن التركيز لم يكن حول كيف تصاغ هذه المعايير، بل كان التركيز بالأحرى على الوســـائل التي تستخدم لتنميتهم وتشجيعهم - على سبيل المثال ما إذا كانت هذه المنظمات قد ســـعت إلى الإذعـــان من خلال التنشـــئة الاجتماعية أو عن طريق التكيـــف (انظر مثـــلا كيلـــي Kelly، 2004A، 200B). غيـــر أن المعايير ذاتها تؤخـــذ كما هي. وهناك بالطبع قانون دولي ضخم عن حقوق الأقليات والســـكان الأصليين أشـــير إليه في الحاشـــية الرقم 2، غير أن هذا القانون منعزل بصورة لافتة للنظر ومنفصل تقريبا تماما عن مناقشـــات النظرية السياســـية المعيارية عن التعددية الثقافية أو مناقشـــات علم الاجتماع للسياسة العرقية (بالنسبة إلى استثناء بارز انظر نوب Knop 2000). ونتيجة لذلك فلا شيء من هذه الكتابات يواجه بطريقة نسقية المعضلات المتضمنة في صياغة المعايير والمقاييس الدولية حول مسائل التنوع العرقي.

(7) كانت كندا من بين هذه الدول، العضو الوحيد الذي يحق له التصويت في مجلس حقوق الإنسان H.R.C، لكنها عبرت عن معارضتها باسم الدول الأربع.

(8) هناك استثناء ظاهر هو إعلان حقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات قومية أو عرقيـــة أو دينية أو لغويـــة، الذي تمت الموافقة عليـــه بالإجماع من الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام 1992، لكن ربما يعكس ذلك عقم الإعلان.

(9) إن دور المؤسسات الخيرية مثير للاهتمام على وجه الخصوص. على سبيل المثال، فإن برنامج البنك الدولي لمســـاعدة أقليات الغجر في أوروبا الشرقية هو مبادرة مشتركة مع معهد جورج سورس، وجهود الأمم المتحدة لدعم السياسات المناهضة للتمييـــز في أمريكا اللاتينية تمولها مؤسســـة روكفلر، التي نشـــرت كذلك عمل اللجنـــة العليا للأقليات القومية التابعة لمنظمـــة الأمن والتعاون في أوروبا؛ وغير ذلك. وكما يقول أليســـتير بونيت، فإن هذه المؤسســـات قـــد أدت دورا مهما في نشر النماذج الأمريكية للسياسات المناهضة للتمييز حول العالم (بونيت 2006)،

وكانت بالفعل نصيرا فاعلا أكثر من الحكومة الأمريكية ذاتها. وسيكون من المفيد وجود دراسة منظمة عن الكيفية التي تشكل بها تلك المؤسسات قراراتها في هذا المجال. وكما يشير المثال، ليس من المحتمل أن يوازن دورها أي ميل للمنظمات الدولية نحو تفضيل التجارب الغربية. فالواقع أن كل الأطراف في تلك الشبكة - بما فيها الخبراء الأكاديميون، والمنظمات غير الحكومية، والمؤسسات الخيرية - يهيمن عليها الغرب.

(10) على سبيل المثال انظر الفصل الثاني ص 46.

(11) انظر على سبيل المثال «تقرير عن الورشة الثانية أن التعددية الثقافية في أفريقيا» كيدل، مالي 8 - 13 يناير 2001. وانظر أيضا جريدة اليونسكو الدولية عن جمعيات التعددية الثقافية.

(12) تعرف المنظمات غير الحكومية التي تعتمد على تمويل خارجي أن استخدام الكلمات الرنانة، مثل التنوع والتسامح هو أمر متوقع منها، وهي تلتزم بذلك. غير أن ذلك لا يشير سوى إشارة ضئيلة إلى مواقفها الفعلية تجاه مسائل التعددية الثقافية وحقوق الأقليات. انظر ديتشيف 2004 حول ظاهرة المنظمات غير الحكومية البلغارية وموظفي الحكومة الذين يدعون الالتزام بالتعددية الثقافية من أجل الممولين الأجانب، بينما يحافظون على الأحادية الثقافية باعتبارها: الثقافة السائدة.

(13) بالنسبة إلى تشبيه «ملء الإطار» ارجع إلى ويلر Weller 2003. وهذا تفسير هويغي whiggish (نسبة إلى حزب الهويغ البريطاني) حول تطور معايير حقوق الأقليات، وهو يرد في معظم المناقشات التي خاضها المحامون الدوليون في هذه الموضوعات. انظر على سبيل المثال مناقشات هنرارد Henrard حول التآزر المتنامي الدائم نحو مستوى أقوى لحماية الأقليات بين معايير حقوق الإنسان وحقوق الأقليات (هنرارد 2005).

(2)

(1) تقرير المنظمة الأوروبية للتعاون الأمني OSCE، عن اجتماع خبراء الأقليات القومية (جنيف، 19 يوليو العام 1991) القسم الثاني، فقرة 3.
(<http://www.osce.org/item/14125.hotmil>)

(2) اقتبسها كريزنر Krasner في كتابه في العام 1999 ص 93.

(3) كان هناك، فيما يرى مورزينك Morsink، بعض الدعم لإدراج حقوق الأقليات في ميثاق الأمم المتحدة ضد الإبادة الجماعية العام 1948 والذي نوقش في وقت مناقشة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والواقع أن حقوق الأقليات تركت خارج ميثاق الإبادة الجماعية على أمل إضافتها إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولكنها في النهاية ظلت خارج إعلان حقوق الإنسان (Morsink 1999).

(4) إذا أردت نظرة شاملة مفيدة راجع «أنايا Anaya 1996، وأيضا كيل Keal العام 2003» اللذين أشارا معا إلى الدور المركزي الذي مارسه الغزو الأوروبي للسكان الأصليين في تشكيل التطور التاريخي للقانون الدولي.

(5) انظر المنظمة الدولية لتحسين الحياة UNDP ومستوى السكان الأصليين: ملحوظة عملية حول الالتزام، التي تشير بصفة خاصة إلى قضايا السكان الأصليين حول تقرير المصير، باعتبارها مسألة خاصة بتحسين أسلوب الحياة.
(<http://www.undp.org/cso/resource/policies/IppolicyEnglish>)

(6) انظر سياسة البنك الدولي العملية 4.10 حول السكان الأصليين (2005).
(<http://www.worldbank.org/indigenouspeoples>)

(7) عندما تقدم الدول تقريرها حول تطبيقها للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إلى لجنة حقوق الإنسان، فإنها كثيرا ما ناقشت حقوق السكان الأصليين في فقرة «الحق في الثقافة» تحت البند 27، غير أن لجنة حقوق الإنسان ترد بتشجيع الدول على توضيح ما إذا كانت وكيف نفذت المادة الرقم واحد الخاصة بالسكان الأصليين وهي الحق في تقرير المصير، انظر على سبيل المثال الملاحظة الختامية حول التقرير الدوري الروسي.(Un Doc. E/C.12/1/Add.50, September 2000, pova 10)، والمناقشة في ويتلي Wheatley 2005، ص 118 - 119.

(8) انظر لجنة القضاء على التمييز العنصري (توصية عامة الرقم 23) حول حقوق السكان الأصليين في العام 1997. الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع صور التمييز العنصري التي تبنتها اللجنة في العام 1965 لم تشر هي نفسها إلى السكان الأصليين، غير أن لجنة المراقبة فسرتها بحيث تشمل السكان الأصليين، والمؤتمر الدولي ضد العنصرية في العام 2001 أكد أيضا هذا الارتباط بين مناهضة التفرقة العنصرية وحماية السكان الأصليين.

(9) انظر الإعلان العالمي لليونسكو عن التنوع الثقافي في العام 2001، الفقرتين 4 و5.

(10) انظر «إعلان وبرنامج العمل - فيينا»، المؤتمر الدولي حول حقوق الإنسان، الجزء الأول فقرة الرقم 20، والجزء الثاني، فقرات 28: 32 (1993).

(11) بالنسبة إلى «الوطن الأصلي» داخل المجتمع الدولي، راجع كتاب نيزن Nezen الصادر في العام 2003.

(12) قد تكون هذه الفكرة خاطئة كما سنرى فيما بعد، حيث اتسعت فئة «السكان الأصليين» لتشمل نطاقا أوسع مع الجماعات في أجزاء أكبر من العالم.

(13) وتظهر مادة مماثلة في اتفاقية الأمم المتحدة حول حقوق الطفل في العام 1989 البند الرقم 30.

(14) كما هي الحال عادة، فإن صياغة هذا البند تعكس تسوية بين نطاق واسع من الآراء. فبعض المندوبين كانوا يأملون أن توفر المادة الرقم 27 حقوقا إيجابية للأقليات، لكنهم ضيقوا من تفسير فئة «الأقليات»، التي تشير بداية، أو حصريا، إلى أقليات القربى في أوروبا التي كانت موضوعا لبرنامج عصبة الأمم فيما سبق. ومن وجهة النظر تلك فليس ثمة أقليات في أمريكا أو في دول ما بعد

الاستعمار، حيث لا ينطبق المفهوم الأوروبي التقليدي على المهاجرين أو السكان الأصليين. وذهب آخرون إلى أن فئة «الأقليات» ينبغي تأويلها بطريقة أوسع كثيرا على أن تفسر المادة الرقم 27 على أنها ببساطة تضمن عدم التفرقة بالنسبة إلى هذه الأقليات. لقد كانت صياغة المادة 27 غامضة وملتبسة الدلالة (عن عمد) وسط هذه التأويلات. بالنسبة إلى التاريخ الذي أسس لصياغة المادة 27، انظر كتاب ثورنبري 1991، الفصل الخامس عشر [المؤلف].

(15) لجنة حقوق الإنسان «الشرح العام الرقم 23، حقوق الأقليات (المادة 27)، 8 أبريل في العام 1994. تقرير لجنة حقوق الإنسان، المجلد الأول GAOR - الجلسة التاسعة والأربعون، الملحق الرقم 40، صفحات من 107 إلى 110.

(16) مما يثير الاهتمام، أن المثل الرئيسي الذي يقدم لهذه التدابير الإيجابية يخص مطالبة السكان الأصليين بأرض الأجداد. انظر فقرة 3.2 من الشرح العام 23 (سبق أن اقتبسناه في ملاحظة سابقة، وقضية كيتوك ضد السويد Kitok v Sweden)، (الاتصال الرقم 197 في العام 1985، وقد أعيد طبعها في كتاب فيليب روزاز في العام 1995 ص 286: 297). وعلى الرغم من أن حقوق الإنسان تقرر بوضوح واجب الدول في أن تدعم بإيجابية استمتاع المرء بثقافته والأمر ينطبق على الأقليات، وليس فقط على السكان الأصليين، فالواقع أنها كانت مترددة جدا في تحديد ماذا عسى أن تكون تلك الواجبات الإيجابية بعيدا عن قضية السكان الأصليين.

(17) السؤال عن كيف نميز هذه الأقليات «القومية» التاريخية عن الأقليات «الجديدة» أو المهاجرين الجدد - أو عما إذا كان من المناسب أن نفعل ذلك - هو موضوع خلاف حاد، وسوف أعود إليه فيما بعد في الفصل السادس.

(18) انظر توصيات لاهاي بخصوص حقوق التعليم للأقليات القومية (1996)، وتوصيات أوسلو بخصوص حقوق اللغة للأقليات القومية (1998)، وتوصيات لوند Lund حول المشاركة الفعالة للأقليات القومية في الحياة العامة (1999)، والمبادئ التوجيهية لاستخدام لغات الأقليات في أدوات الإذاعة (2003)، كما طورت المنظمة الأوروبية للأمن والتعاون أيضا أدوات خاصة للتعامل مع قضايا روما، لاسيما وسائل الاتصال في الغجر والسنتي في العام 1994.

(19) أنشأ المجلس الأوروبي كذلك وسائل خاصة لمواجهة الحاجات المحددة لأقلية الغجر، بما في ذلك تعيين منسق لقضايا الغجر في العام 1994، تشكيل جماعة متخصصة في الغجر والمسافرين في العام 1995، وإقامة المنتدى الأوروبي للغجر والمسافرين في العام 2004. ولم تكن الجمعية البرلمانية للمجلس الأوروبي راضية من جانبها بهذه المعايير والأسس فأنشأت لجنة فرعية خاصة لحقوق الأقليات في العام 2005، كما أصدرت عددا من التوصيات في هذا الموضوع، بما في ذلك التوصية الرقم 1492 في العام 2000 والتوصية الرقم 1623 في العام 2003، وهما تستهدفان تدعيم حقوق الأقليات القومية.

(20) بالنسبة إلى الاستثناءات الداخلية انظر بروتوكول الساميين المتضمن كجزء من اتفاقيات الانضمام الموقعة من فنلندا، والسويد، والنرويج، (العام 1994). أما بالنسبة إلى السياسات الخارجية فانظر قرار مجلس الاتحاد الأوروبي في 30 نوفمبر في العام 1998 حول السكان الأصليين داخل إطار التعاون التنموي للمجتمع للدول الأعضاء.

(21) كانت اليونسكو تابعا وليست رائدا في هذا المجال. فلم تكن اليونسكو حتى وقت قريب متعاطفة مع حقوق الأقليات مثلها مثل بقية المجتمع الدولي. ولقد فسرت مهمتها لحماية التنوع الثقافي بأنها حماية الثقافات القومية للدول النامية ضد تهديد سيطرة الغرب (أي أمريكا)، الثقافية، من ناحية بواسطة تقوية قدرة دول ما بعد الاستعمار لبناء أنظمتها القومية من المدارس، ووسائل الإعلام، والمؤسسات الثقافية. لم تنل سياسات اليونسكو سوى نجاح ضئيل في تقليص الهيمنة الدولية للثقافة الأمريكية، لكن كان لها تأثيرها في تهجير لغات وثقافات الأقلية من المجال القومي العام المتنامي. وكما يقول أريكسن، فقد ظلت منظمة اليونسكو مرتبطة ارتباطا وثيقا ولعدة سنوات بنظرة العالم الثالث التي يكمن المبرر الأساسي لوجودها في وضع المعايير ومراقبة الدول للتعليم والوسائل الحديثة للاتصالات في العالم الثالث، لما بعد عصر الاستعمار الذي كان ضارا ومؤذيا للأقليات بقدر ضرر الاستعمار الغربي (أريكسن، 2001 ص 138). ولم تبدأ اليونسكو إلا حديثا في الارتباط بالعالم الرابع للأقليات، والسكان الأصليين، ضد مشروعات تجانس دول العالم الثالث في فترة ما بعد الاستعمار، مستبدلة «القومية المسيطرة» بـ «سياسة هوية الأقليات» (المرجع السابق ص 136). وصياغة أريكسن لهذا التبدل خلافية إلى حد ما، غير أن مراجعة اليونسكو الداخلية لسياستها نحو التنوع الثقافي تصف مسارا مماثلا (كتنر 2004). وتصف هذه المراجعة التغير من عهد كانت فيه الدول القومية تعامل من قبل اليونسكو على أنها كيانات واحدة يوجد بداخلها تمثل ثقافي يفترض أنه مرغوب فيه، إلى ما بعد فترة 1990 التي تركزت على مسائل عملية ونظرية حول حقوق الأقليات وتعايش المجتمعات ذات الثقافات المتنوعة (كتنر 2004، ص 3، 4، 8).

(22) تؤكد الإعلانات الدولية الحديثة حول البيئة ضرورة تكيف التنوع الثقافي كشرط سابق لمساندة البيئة والتنوع البيولوجي. انظر مثلا الفقرة الرقم 22 من إعلان ريو Rio حول البيئة والتنمية الذي أخذ به في العام 1992 والفصل السادس والعشرين عن «خطة العمل المصاحبة» الأجندة الرقم 21.

(23) وصلت مراجعة الحسابات الداخلية التي كان يقوم بها البنك الدولي في السابق إلى نتائج مماثلة، أعني أن البنك قدم قروضا لمشروعات انتهكت معايير منظمة العمل الدولية للسكان الأصليين، مثل شروط التكيف البنيوي (غراي 1988 ص 286 و294). قد تمت مراجعة تعليمات البنك الرقم 4.20 من فترة قريبة وتحديثها على أنها السياسة العملية 4.10.

(24) انظر «وحدة الأقليات لتدعيم وتقوية جماعة العمل في الأمم المتحدة»، نشرة جماعة حقوق الأقليات الإلكترونية الدولية، 13 يوليو العام 2005. وانظر أيضا إيد Eide في العام 2004.

(25) لقد سمحت بعض البلاد للأفراد بتقديم شكوى للأمم المتحدة كما نظرت لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، وأيدت أحيانا، دعاوى الأفراد في أن حقوقهم في البند الرقم 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ICCPR قد انتهكت، غير أن هذه الأحكام ليست ملزمة.

(26) الكتابات حول تأثير اشتراط الاتحاد الأوروبي فيما يخص سياسة الأقلية في فترة ما بعد الشيوعية كثيرة وواسعة. ويبدو أن الإجماع العام هو أنه حيثما كان الاتحاد قادرا على الإقناع المعقول للدول بأن انضمامها مهدد بسبب معاملتها السيئة للأقليات، فإن ذلك كثيرا ما يكون مؤثرا. لكن يبدو كذلك أن هناك إجماعا على أن الاتحاد الأوروبي لم يكن يرغب في أن تكون قضايا الأقليات عقبة أمام الانضمام، ومن ثم فقد تنوع تفسير هذا المعيار من حالة إلى حالة لتقليل احتمالات أن تصبح مشكلة. انظر ليكي 2004 أو 2004 ب، وآردري 2005، بات وأماتو 1998، بورغس 1999، تشاندلر 1999، دويت 2002 و2004، دوبر 2003، غالبرث 2003 و2006، غليلمو 2004، هيوز وساسي 2003، جونسون 2006، مالوي 2005، ورام 2001 و2003، ساسي 2004 و2006، شويلنس 2005، توغنبرغ 2004، فيرميرش 2002 و2003، فيزي 2005، وجونز 2003، ويلكنسون 2005، و2001 EUMAP، وماكفارلين 2001.

(27) جاء في كلمات المجلس الأعلى للتكامل أن التصور الفرنسي للتكامل ينبغي أن يتسق مع منطق المساواة، وليس منطق الأقليات. إن مبادئ الهوية والمساواة التي تعود إلى الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطنين هي ما شكل تصورنا، وقد تأسس على مفهوم تساوي الأفراد أمام القانون أيا كان جنسهم، أو عرقهم أو دينهم، مع استبعاد الاعتراف المؤسساتي بالأقليات (اقتبسه بونت في كتابه الذي صدر في العام 2000، ص59).

(28) لا يدهشنا أن نجد كثيرا من المثقفين الفرنسيين ممن نشأوا على أن الجمهورية الفرنسية هي أصل ومثال للحداثة الثورية، قد نفروا من هذا التلميح بأنهم يعدون الآن مفارقة تاريخية في أوروبا. انظر بيرنبوم 2004.

(29) انظر أيضا إعلان أروشا (Arusha) الذي أخذ به البنك الدولي في مؤتمر حول السياسة الاجتماعية: منذ وقت قريب رعاية الدولة القادرة المسؤولة الملتزمة.. يتضمن تطبيقا كليا لقاعدة القانون، وحقوق متساوية في ظل القانون لجميع المواطنين، غير أن الحقوق الكلية الشاملة تحتاج إلى أن تصاحبها مؤسسات شرعية مسؤولة ومؤثرة لصياغة السياسة وتنفيذها، مع رقابة صارمة للنتائج، وذلك يعني الاعتراف بالتعددية الثقافية والاحتفال بها كمصدر قوة للمجتمعات، ودعم سياسات التكيف مع التنوع في تحقيق الحقوق الكلية الشاملة (مؤتمر البنك الدولي حول الحدود الجديدة للسياسة الاجتماعية، تقرير أروشا - ديسمبر 2005).

(30) انظر على سبيل المثال دراسة حديثة أجراها البنك الدولي عن نتائج تبني نماذج ثقافية أكثر حساسية للقيام بخدمات عامة، لاسيما في مجال الصحة والتعليم والنظام القانوني (مارك 2005). وانتهت الدراسة إلى أنه لا يوجد برهان منظم بطريقة أو بأخرى بخصوص نتائج هذه السياسات.

(31) انظر وليكنسون 2005، الذي تساءل لماذا يقترح الاتحاد الأوروبي ومنظمة الأمن والتعاون في أوروبا والمجلس الأوروبي سياسة اجتماعية مشتركة بينما لا يوجد لدينا سوى قدر ضئيل من المعلومات المنظمة حول نتائج السياسات التي تمنع العنف أو تقلله؟ (وليكنسون 2005، ص253).

(32) انظر تعليق ميشيل أغناتيف العام 1993 حيث يقول: «عندما سقط سور برلين، اعتقدت مثل كثيرين غيري أننا على وشك الدخول في عصر جديد من الديموقراطية الليبرالية، وسرعان ما اكتشفنا إلى أي حد كنا مخطئين. لأن ما أعقب العصر الأخير من الإمبراطورية هو عصر جديد من العنف» (أغناتيف العام 1993 ص5، اقتبسه نورمان 2006 ص 8، وقارن أيضا PFAFF العام 1993).

(33) اعتاد العلماء قبل العام 1990 أن يذهبوا إلى أن الحرب الباردة أبقت الصراعات العرقية في العالم الثالث حية بصورة مصطنعة، كما شجعت الولايات المتحدة الأقليات العرقية على التمرد ضد الدول المتحالفة مع السوفييت، والعكس صحيح. لكن بعد العام 1990 بدأت الشعوب تتساءل عما إذا كانت الحرب الباردة قد كبتت في الواقع الصراعات العرقية، حيث بدأت الدول المتنافرة عرقيا تنقسم بمجرد أن فقدت دعم القوى الكبرى.

(34) علينا ألا ننسى قاعدة أسامة بن لادن الأولى في السودان ثم بعد ذلك في أفغانستان، وهما «دولتان متداعيتان» انهارتا، جزئيا، بسبب الصراع العرقي.

(35) انظر على سبيل المثال ايسترلي وليفين في العام 1997 (حول التأثير السلبي للتنافر العرقي في النمو)، جيمس في العامين 1987و 1993 (حول الإنفاق العام)، وكذلك ولش في العام 1993 (حول الديموقراطية).

(36) لنظرة شاملة على هذا الإيحاء العرقي الغربي، راجع كتاب سميث العام 1981.

(37) راجع الأجنحة الأشد راديكالية في حركة «القوة السوداء»، أو استخدام الخطط الإرهابية عند الجماعات الأقلية الوطنية وذلك مثل FLQ في الكيبيك، وETA في إسبانيا، وكثيرا ما تنظر هذه الجماعات إلى نفسها على أنها جزء من صراعات ثورية أوسع.

(38) تلك «الموجة الأولى» من التعددية الثقافية الليبرالية تشمل سبنر 1994، وتيلور 1992، وبوبوك 1994، وتامر 1993، وراز 1994، وأنا أدخل أعمالي في هذه الفئة: كيملكا 1989، 1995، ولأعمال أكثر حداثة انظر كارنز 2000، وتوربسكو كاسالز 2006، ومتنيك 2006.

(39) لقد بين فيرون ولايتين، على سبيل المثال، أن في أفريقيا (التي كثيرا ما كانت ترى مسرحا للصراع العرقي العنيف) لو أننا اخترنا عشوائيا أي جماعتين متجاورتين من الجماعات العرقية لوجدنا أن خمسة فقط من كل عشرة آلاف قد دخلوا في صراع عنيف في أي سنة من السنوات، وقد أشارا إلى أن هذا التعاون العرقي الشامل بين الجماعات هو الذي يحتاج إلى تفسير وليس الصراع بينها.

(40) انظر مثلا ألسينا ولافيريرا 2005، وكولير 2000، وليان وأونيل 1997 (فهي تبين أن العلاقة السلبية بين التنافر العرقي والنمو الاقتصادي قد ضعفت المستويات العليا من التطور والديموقراطية)، وكتاب ووكر وبو 2002 بين «أن التنافر العرقي لم يكن عقبة في سبيل احترام فئات مختلفة من حقوق الإنسان»، وكتاب فيش وبروكس 2004 يقول «العرقية والتنافر الديني لم يرتبطا في المستويات الدنيا من الديموقراطية».

(41) مجموعة العمل في الأمم المتحدة التي تعمل على الأقليات كانت تطلب من لجنة حقوق الإنسان ومكتب المندوب السامي لحقوق الإنسان التشاور مع الحكومات لتقييم آرائهم حول إمكان كتابة مسودة اتفاقية الأمم المتحدة عن الأقليات، لكن المساعدات كانت قليلة وربما كانت معدومة (انظر مثلا، E/CN 4/2002/91، Addi). بل حتى جماعة حقوق الأقليات، الجماعة الأساسية المدافعة دوليا عن حقوق الأقليات في هذا الحقل لا ترى أن الوقت مناسب لدفع الأمور إلى مثل هذا الاتفاق حتى الآن (MRG 2003).

(42) من الممكن أيضا أن تكون التعددية الثقافية الليبرالية ببساطة محمولة على الكتفين، تحملها المنظمات الدولية كالتزام أكثر عمومية بـ «التحرر» كمعجزة تعالج جميع الأمراض الموجودة في دول ما بعد الشيوعية ودول ما بعد الاستعمار. وكما يقول باريس «عقود من الآن، ربما نظر المؤرخون إلى الوراء إلى سنوات ما بعد الحرب الباردة مباشرة كفترة من الإيمان العجيب بقوى التحرر لعلاج مساحة واسعة من الأمراض الاجتماعية من العنف الداخلي والدولي إلى الفقر والمجاعة والفساد، بل حتى الانهيار البيئي» (باريس 2004، ص35). قد لا تكون المنظمات الدولية تبنت عن وعي نموذج التعددية الثقافية الليبرالية بطريقة متميزة، وربما تبنت ببساطة نموذج التحرر الذي أصبح سائدا في ذلك الوقت، وفي أوائل القرن الماضي كانت الصورة السائدة للتحررية تؤمن بالتعدد والكثرة. (سمة أخرى مهمة من سمات النموذج الصاعد لليبرالية كانت أحيانا تعبر عن التزامها بالتحررية الاقتصادية والتجارة الحرة، وسوف أناقش الرابط بين التعددية الثقافية وأبعاد الليبرالية الجديدة للتحرر في الفصل الرابع).

(3)

(1) قد يتخذ الإقصاء صورا مختلفة منها مثلا الاستبعاد من مناصب السلطة داخل الدولة (كإنكار حق التصويت مثلا أو التجريد من السلطة السياسية)، أو قد تعني حرفيا الطرد من البلاد، من خلال فرض قيود عنصرية على الهجرة، أو من خلال التطهير العرقي.

(2) لتفصيلات أكثر بشأن أهداف ومناهج ووسائل بناء الدولة القومية، انظر نورمان 2006، الفصل الثاني.

(3) لم يكن هذا الكفاح باستمرار من أجل «التعددية الثقافية»، وربما رفضت بعض هذه المجموعات هذا المصطلح. ولأسباب سوف نناقشها فيما بعد، كثيرا ما كان الكفاح من أجل الدولة باسم الدولة «متعددة القوميات»، أو مثل عليا متنوعة «للمشاركة» و«الفدرالية» و«الحقوق التاريخية» أو ببساطة «الديموقراطية».

(4) للاطلاع على التشابهات والاختلافات في سياسات استيعاب السكان الأصليين في دول العالم الجديد الاستعمارية، انظر أرميتاج 1995.

(5) بالنسبة إلى تفصيلات أكثر حول الطريقة التي وصلنا بها إلى هذه النتائج وما تتضمنه من تعقيدات ومضاعفات انظر: بانتنغ وكيمليكا 2006، الفصل الثاني.

(6) ويمكن أن نضع في اعتبارنا هنا الأقلية الفرنسية والإيطالية التي تعيش في سويسرا، على الرغم من أن هناك مجادلات حول ما إذا كانوا يحملون «وعيا قوميا»، وحقيقة أنهم لم يظهروا ذلك «الوعي القومي»، قد ترجع جزئيا إلى سبب أنهم (وبخلاف الأقليات القومية الأخرى في الغرب) لم يحتاجوا إلى تحرك المسار القومي من أجل تحقيق الحكم الذاتي الإقليمي ومكانة اللغة الرسمية. إن لم تكن الحكومة الاتحادية والنظم المتعدد اللغات جزءا من شروطها الأولى للدخول في الدولة السويسرية، فإنني أشك في أنها كانت ستظهر مثل هذا النوع من الحراك السياسي القومي الذي نراه في أرجاء أخرى في الغرب [المؤلف].

(7) في إسبانيا، وبلجيكا، وكندا، وسويسرا تحقق بالفعل الحكم الذاتي الإقليمي للأقليات القومية من خلال جعل الدولة فدرالية. أما المملكة المتحدة فإنها، على العكس، لم تجعل الدولة كلها فدرالية أو اتحادية، وإنما ابتكرت أشكالا شبه اتحادية للحكم الذاتي الإقليمي لأهل أسكتلندا وويلز. ويوجد نظام حكم ذاتي شبه اتحادي مشابه للسويديين في فنلندا، والألمان في جنوب تيرول Tyrol، وأيضا البورتيريكو في الولايات المتحدة. ولقد استخدمت مصطلح «الفدرالية متعددة القوميات» لتغطية كلا الشكلين من أشكال الحكم الذاتي، الاتحادية وشبه الاتحادية. ومن المهم أن نميز هذا الشكل من الاتحادية متعددة القوميات» عن بقية الأنظمة الاتحادية، حيث لا تكون الوحدات الثانوية الداخلية مصممة لتمكين الأقلية من الحكم الذاتي، مثل النظام الاتحادي في الولايات المتحدة، وألمانيا، وأستراليا، والبرازيل. ففي هذه البلاد، لم تكن أي من الوحدات الثانوية مصممة لتمكين الأقلية القومية من ممارسة الحكم الذاتي في أرضهم التقليدية، على الرغم من أن ذلك كان ممكنا في الحالة الأمريكية. والواقع أن الحدود، في الحالة الأمريكية، وضعت بشكل متعمد بطريقة تمنع إمكان وجود سيطرة للأقلية. ومن أجل مزيد حول الفروقات بين الاتحاد متعدد القوميات والأشكال الأخرى من الاتحاد، انظر كيمليكا 2001 الفصل الخامس.

(8) من المناسب تماما، من وجهة نظر ديموقراطية ليبرالية، أن نؤكد أن مطالب الأقليات في الحكم الذاتي سوف تقبل فقط عندما تكون لديها ما يدعمها دعما أصيلا، على نحو ما ينعكس على سبيل المثال في المساندة القوية للسياسيين وللأحزاب السياسية، التي تعمل من أجل ذلك. كما يبين مثال الفريزيان، لا تتحرك كل الأقليات القومية في هذه الطريق. فالأقليات القومية لا تدخل العالم بوعي قومي كامل التشكيل، فقد بناه الممثلون السياسيون الذين يسعون إلى إقناع عدد كاف من أعضائها بأنه تحركهم قوى سياسية تصبو إلى إقناع عدد منهم بجدوى التحرك السياسي كأقلية قومية من أجل أهداف قومية. غير أن هذه المحاولة لتوليد وعي قومي بين أعضاء الأقلية، فشلت في حالة الفريزيين. مع أن الفريزيين، من وجهة النظر التاريخية، لديهم أحقية لكي يكونوا متميزين كأي جماعة عرقية أخرى في أوروبا. مع ذلك فإن محاولات النخبة من الفريزيين لإقناع الشعب الفريزي المنحدر من أصل فريزي، أو الناس الذين يعيشون في أرض فريزيا التاريخية، بأنه يجب عليهم أن يساندوا الأهداف السياسية القومية، قد باءت بالفشل على نحو متكرر. وهو فشل يمكن قبوله تماما من وجهة نظر ليبرالية. وربما كان للأقليات القومية حق في المطالبة بحكم ذاتي إقليمي، لكنه من المؤكد أنه ليس من الواجب أن يفعلوا ذلك. إن ما يحدد مطالبة الأقلية القومية بالحكم الذاتي الإقليمي أو عدم مطالبتها به هو رغبات أغلبية أعضائها، كما تتم صياغتها والتعبير عنها، من خلال المناظرة والجدل الديموقراطي، وحيثما نجح هذا الحراك، فإن الاتجاه الواضح في الغرب يميل نحو التكيف مع دعاوى الحكم الذاتي الإقليمي واللغة الرسمية.

(9) انظر أيضا (جوبكي 2002 Joppke) الذي يشير إلى أن بلادا كثيرة قد تكيفت مع قضايا التنوع من دون أن يكون ذلك مكتوبا على جبين الدولة (جوبكي 2002 ص 250). ولقد قضى الخبراء في قضايا الهجرة والتكامل على نحو متكرر على التناقض الأسطوري بين «القدر الأمريكي» الذي تذوب فيه الفوارق والفسيفساء الكندية، على الرغم من أن الأسطورة مازالت موجودة في خيال العامة. ومن أجل مزيد من المعلومات عن التنوع في سياسات التعددية الثقافية على مستوى الولاية داخل الولايات المتحدة انظر هيرو وبروز في العام 2006.

(10) لمزيد من المعلومات عن النموذج البريطاني عن التعددية الثقافية من خلال العلاقات العرقية، انظر فافيل 2001، لجنة مستقبل التعدد العرقي في بريطانيا العام 2000. حقوق الدخول إلى بريطانيا تبقى على درجة من الميل العرقي، كما يتضح من مناظرة حول ما إذا كان لـ «الرعايا البريطانيين» في هونغ كونغ الحق في الإقامة في المملكة المتحدة نفسها.

(11) الدليل على ذلك رفض السماح للفتيات المسلمات بارتداء الحجاب في المدارس العامة.

(12) ليست كل أشكال التعليم التي تدرس «ثقافة المهاجرين» تدخل في خانة «تعليم التعددية الثقافية». ففي ألمانيا، على سبيل المثال، وضعت ترتيبات تربوية خاصة من أجل أبناء العمال الأتراك الزائرين بهدف إعدادهم للعودة إلى «وطنهم» (حتى لو كانوا في الحقيقة قد ولدوا في ألمانيا)، على اعتبار أنهم لا ينتمون في الواقع إلى ألمانيا، وهذا النوع من «التعليم التحضيري» يختلف بوضوح عما نفهمه بشكل نموذجي عن تعليم «التعددية الثقافية»، ولا يعد من سياسات «التعددية الثقافية»، كما سبق أن ذكرنا، سياسات التعددية الثقافية هي تلك التي تسعى إلى الاعتراف أو التكيف مع التنوع العرقي كواقع في المجتمع، وليست السياسات التي تسعى إلى تشجيع المجموعات العرقية على الرحيل.

(13) اقترح بعض المحلفين إضافة سياسة تاسعة - وعلى وجه التحديد سياسة الاعتراف بعدد كبير من المهاجرين واعتبارهم مقيمين دائمين ومواطنين في المستقبل - بينما رأى بعض الناس أن سياسة مؤيدة للهجرة هي في ذاتها شكل من أشكال التعددية الثقافية، على اعتبار أن البلد الذي لديه استعداد للتكيف مع التنوع هو وحده الذي سيعترف بالمهاجرين كمواطنين في المستقبل، غير أن العلاقة بين سياسة الهجرة والتعددية الثقافية معقدة، بعض نقاد التعددية الثقافية كانوا في الواقع من المدافعين عن حدود أكثر انفتاحا، فهم سعداء بفكرة المزيد من التنوع العرقي والعنصري بين السكان، لكنهم يعترضون على أي اعتراف حكومي أو تكيف مع مثل هذا التنوع من خلال سياسات التعددية الثقافية. وهذه وجهة نظر ظلت قائمة لفترة طويلة بين المدافعين عن الحريات، في المقابل «تعتمد مساندة التعددية الثقافية في بعض البلاد على الحد من أعداد المهاجرين الجدد الذين سوف يستفيدون من هذه السياسات». وكثيرا ما تكون تلك هي الحال في بريطانيا، فسياسة شبه التعددية الثقافية التي تبنتها في سبعينيات القرن الماضي (تحت عنوان «علاقات العرق») كانت جزءا من عقد خاطبت من خلاله الحكومة البريطانيين بقولها «إننا سوف نغلق الباب في وجه المهاجرين الجدد، لكننا نتوقع منكم أن تتقبلوا وتتكيفوا مع المهاجرين من البحر الكاريبي وجنوب آسيا الذين وصلوا فعلا». كان ينظر إلى إعادة فتح الباب للمهاجرين على أنه مقوض للمساندة الضعيفة لسياسات التعددية الثقافية. ونرى علاقة معقدة مماثلة بين سياسات التعددية الثقافية وسياسة قبول اللاجئين، فبينما كان هناك ميل إلى قوانين أكثر تسامحا فيما يخص قبول اللاجئين (كيت، 2005)، لم يكن الأمر كذلك على الدوام، كما تشهد المعاملة القاسية للاجئين في أستراليا، إذا ما قورنت بالتسامح مع اللاجئين في ألمانيا (في السابق)، على الرغم من أن الأولى بلد مؤيد للتعددية الثقافية والأخيرة ليست كذلك والسياسات التي تسمح بدخول الناس كمهاجرين أو كلاجئين معهم بمجرد قبولهم، تظهر قضايا متميزة تماما. وأنا أركز على السياسات التي تخص معاملة جماعات المهاجرين الموجودة بالفعل على أرض الدولة، مثل السياسات الثماني التي ذكرناها أعلاه.

(14) كما أشــرت في الهامش الرقم 12، فإن شــكلا شبيها بالتعددية الثقافية يتم أحيانا تبنيه بالنسبة إلى الميتكس (Metics)، على افتراض أن تشجيع جماعة ما للمحافظة على لغتهم وثقافتهم سوف يجعل احتمال عودتهم إلى بلدهم الأصلي أكبر، لكن هذا الشــكل التجهيزي للتعددية الثقافية هو على النقيض من فكرة المواطنية متعددة الثقافات التي تطورت في بلاد المهجر التقليدية.

(15) لمزيد من التفاصيل عن كيف ميزت البلدان الشمالية الأربعة بين هذه الفئات الثلاث الأصلية من الســكان الأصليين، والأقليــات القومية، والمهاجرين، انظر هانيكينن Hannikainan 1996.

(16) فــي حالة كندا، على ســبيل المثال، فإن المفاهيم الرئيســية المســتخدمة في توضيح ومناقشــة قضايا داخل مســار الســكان الأصليــين، تتضمن معاهدة الحقوق وحقوق الســكان الأصليين وقانــون العرف والعــادات وحقوق الملكية الخاصة الفريدة والوديعة الائتمانيــة والحكم الذاتي وتقرير المصير والمفاهيم الرئيســية المستخدمة في توضيح ومناقشــة القضايا داخل المسار الفرنسي - الكندي، تشــمل ثنائية اللغة والثنائية والفدرالية (اللاتماثلية) والمجتمع المتمايز والقومية، والمفاهيم الرئيســية المستخدمة في مســار الهجرة تشمل التعددية الثقافية والمواطنة والاســتيعاب والتســامح والعرق والتنوع والاحتواء. ولمناقشة تفصيليــة أكثر للانفصال السياســي والقانوني بين هذه المســارات والصوامع (Silos) في كندا، راجع كيمليكا العام 2007.

(17) مـــن أجـل اقتباس إيضاحي مأثــور عن هذه التفرقــة انظر فريزر (Fraser 2000، 1998، 1995).

(18) في حالة إندونيســيا على ســبيل المثــال نجد أن الصينيــين لا يظهرون في أماكن الســلطة ولا يمثلون التاريخ القومي ولا في النصب التذكارية الرئيســية للاســتقلال، أو مجمع تامان مينــي (Taman Mini) الــذي يلقي الضوء على ثقافــات البلد، ولكي تحصل على نظرة عامة علــى وضع الصينيين في جنوب شرق آسيا انظر هو 2000.

(19) من أجل تفنيد النظرة الشــائعة بأن هذه الحركات رد فعل لتخلف اقتصادي، انظر Connor 1999.

(20) الواقــع أنه في ســياق الجماعات القوميــة الثانوية والســكان الأصليين، فإننــا يمكن أن نقــول إن التعددية الثقافية قد ضاعفت بالفعل مشــروعات بنــاء الدولة القومية عن طريق الاعتراف بوجود هــذه «القوميات الداخلية» ومنحها ســلطات الحكم الذاتــي، وتمكنهم التعددية الثقافيــة الليبرالية من تبني مشــروعات بناء الدولة القومية (الثانوية) والتي تخضع القيود نفســها والمواصفــات المطلوبة لحماية «الأقليــات الداخلية» في نطاق الحكم الذاتي، وإذا أردت مناقشــة أوســع عن كيف تمكــن التعددية الثقافيــة وتفيد هذه المشــروعات الخاصة ببناء الدولة القومية على مســتوى الدولة والمستويات الثانوية، انظر كيمليكا، 2001.

(21) بغض النظر عن أن الموضوع متناقض بطبيعته، فربما كان من الأكثر صوابا ودقة النظر إلى التعددية الثقافية وبناء الدولة القومية على أساس أن كلا منهما يمد الآخر بشروط مشروعة، فلولا وجود سياسات بناء الدولة القومية التي تؤذي الأقلية، لبدت كثير من قضايا الحقوق للتعددية الثقافية على أنها ببساطة «مزايا» أو «مصالح خاصة»، وعلى العكس، لولا وجود حقوق الأقليات لبدت كثير من سياسات بناء الدولة القومية على أنها مزايا غير عادلة بالنسبة إلى الأغلبية، كما أننا لا نستطيع أن نسلم، ببساطة، أن من حق الدول الديموقراطية الليبرالية أن تصر على اللغات القومية الشائعة، والأنظمة التعليمية واختبارات المواطنة وغيرها وأن تفرض ذلك على الأقليات، كما ناقشت سابقا، هناك أغراض مشروعة معينة تساندها سياسات بناء الدولة القومية، مثل التضامن المدني، لكن لا يجوز السعي وراء تلك الأهداف بهضم، أو إقصاء، أو إضعاف الأقليات، أو فرض أعباء وتكاليف على الجماعات التي هي أصلا مظلومة بالفعل، ما لم يستكمل ويقيد بحقوق الأقليات، فمن المحتمل أن يكون بناء الدولة القومية ظالما وقهريا [المؤلف].

(4)

(1) حول الرابط بين النضال من أجل التحرر من الاستعمار وحركة الأمريكيين الأفارقة من أجل الحقوق المدنية، انظر فون إيشن 1997؛ آندرسون 2003.

(2) تناولت هذا التفسير للتجربة الكندية في التعددية الثقافية، كمثال على التأقلم المحلي مع ليبرالية الحقوق المدنية ومعايير حقوق الإنسان، بشكل أكثر عمقا في كتابي الصادر في العام 2007.

(3) حول «ثورة الحقوق» انظر ايغناتييف 2000، ووكر 1998. ويرتبط نمو الوعي بالحقوق، جزئيا، بارتفاع مستويات التعليم بين كثير من الأقليات.

(4) هناك استثناء جزئي يتعلق بحكومات القبائل الهندية في الولايات المتحدة، التي لديها إعفاء محدود من بعض شروط لائحة الحقوق في الولايات المتحدة، ولقد سمح هذا الإعفاء لبعض القبائل بتبني سياسات تنتهك المعايير الليبرالية، لكن من الجدير بالذكر أن نؤكد أنه على حين أن كثيرا من حكومات القبائل تدافع عن هذا الاستثناء الجزئي من لائحة الحقوق في الولايات المتحدة، فإنها لا تعترض أبدا على فكرة أن قرارات حكمهم الذاتي ينبغي أن تخضع لمعايير حقوق الإنسان الدولية والرقابة الدولية. انظر في ذلك كيمليكا 2001، الفصل الرابع، كوان 2007.

(5) وتلك قضية مهمة حتى في السياق الذي لا تحترم فيه الجماعة المسيطرة حقوق الإنسان، وقيم الديموقراطية الليبرالية، والواقع أنها قد تكون قضية مهمة في مثل هذا السياق بصفة خاصة. وفي البلدان التي اعتادت فيها الجماعة المسيطرة أن تسيء معاملة الأقليات، فمن المحتمل أن يكون هناك خوف قوي بصفة خاصة من أن تسعى الأقلية إلى الانتقام من الأعضاء

المحليين في الجماعة المسيطرة، إذا ما حصلوا ذات يوم على الحكم الذاتي (وفي ذهني ما حدث للصرب في كوسوفو) وفي هذا السياق قد يبدو من الرياء أو النفاق للجماعة المسيطرة أن تلجأ إلى «حقوق الإنسان» كأساس لرفض الحكم الذاتي للأقلية، لكن الخوف مما قد يتلقاه بنو عرقهم من معاملة في مناطق الأقلية ذات الحكم الذاتي يمثل برغم ذلك عاملا قويا.

(6) ذلك ما يميز التعددية الثقافية الليبرالية من أشكال «التعددية الثقافية» الأخرى في التاريخ التي لم ترتبط بأفكار وعلاقات المواطنة الديموقراطية، كالنظام العثماني على سبيل المثال، الذي منح الأقليات عددا من الضمانات الدستورية، لكنه حددها في موقع اللامساواة الدستورية من داخل التفاوت الدستوري (مثل الاستبعاد من الوظائف العليا) وانعدام الحرية (مثل تحريم محاولة الاستمالة إلى مذهب أو التبشير).

(7) الاقتباس الإيضاحي المأثور على هذا التحول في المواقف العامة هو كتاب رونالد إنغلهارت، وبحث القيم العالمي - انظر مثلا إنغلهارت وآخرون 1998، وإنغلهارت وويلزل 2005.

(8) الزعم بأن التعددية الثقافية تضرب بجذورها في المذهب الثقافي المحافظ بدلا من الليبرالية هو زعم قديم. والواقع أن العديد من منظري التعددية الثقافية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي سلموا ببساطة بأن التعددية الثقافية نشأت كرد فعل مجتمعي ضد التحرر، وكمحاولة لاحتواء آثاره الضارة في السلطات والممارسات التقليدية. والتعددية الثقافية، من هذا المنظور، تطالب بها النخبة أو الصفوة المحافظة القلقة من أن يؤدي تحرر الأفراد إلى جعلهم يستخدمون حقوقهم الإنسانية والمدنية لمساءلة ورفض بنى السلطة التقليدية والممارسات الثقافية. وباختصار تتجه التعددية الثقافية نحو وضع مكابح مجتمعية للتحرر. انظر مثلا فان دايك 1977 و1982، وسفنسون 1979، وأديس العام 1992، وغاريت 1983، وجوستون 1989، وماكدونالد 1991، وكارميس 1993. ولقد ناقشت هذه «الموجة الأولى» أو النظريات المجتمعية عن التعددية الثقافية وكيف عارضتها النظريات الليبرالية الأكثر حول التعددية الثقافية - انظر كيمليكا 2001 - الفصل الثاني.

(9) لمناقشة حول الحركة الارتجاعية المفاجئة للبيض ضد التعددية الثقافية، انظر هيويت 2005 وهانسن 2007 وبولبك 2004.

(10) لقد لاحظ جون ماير مدى ما تتضمنه النماذج المعاصرة للمجتمع القومي الفاضل من تخل عن قضايا سابقة حول القومية البطولية، والتمييز والتفوق العنصري، والإرساليات الدينية، أو الواجبات التاريخية الخاصة بتصدير الحضارة إلى الجيران. ولقد كان تركيزه على الطريقة التي «روضت» بها هذه التغيرات الأيديولوجية الدولة القومية (ماير 2001 ص6)، لكننا نستطيع أن نرى الديناميكا نفسها بخصوص الجماعات الثانوية. فلابد لها هي

الأخرى من أن تتخلى عن دعواها بخصوص الإيمان بالتفوق العرقي والديني والمهمات التاريخية، وإعادة صياغة مطالبها في لغة تضمن التقدم والعدالة، وحقوق الإنسان.

(11) ناقشت قصور التصورات التقليدية والمجتمعية للتعددية الثقافية في كتبي العام 1989، 1995، 2004.

(12) الكتابات عن اختلاق التراث هائلة. ولأشهرها انظر هوبسبوم ورينجر العام 1983.

(13) هناك خطأ يرتبط بذلك هو النظر إلى هويتنا كمواطنين في مجتمعات أكبر على أنها بطريقة ما «غير أصلية» وصناعية، إذا ما قورنت بالهوية الحقيقية المرتبطة بالعضوية في جماعات عرقية ورئيسية خاصة. والواقع أن الهويات المدنية والعرقية الشاملة هي عادية وطبيعية - كما أنها شائعة تاريخيا - مثل الهويات العرقية والدينية الأكثر خصوصية.

(14) بالنسبة إلى العلاقة المتطورة والمعذبة بين الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان انظر فريمان 2002، كوان وآخرون 2001، وولسون 1997.

(15) لبيان واضح بهذا الخصوص انظر «والدون 2000»، ولتعبيرات أخرى حول القلق من أن التعددية الثقافية (المحافظة) يمكن أن تسجن الناس في نصوص مكتوبة حول الهوية والثقافة، أو أنها تعيق استقلال الفرد والتداول الديموقراطي انظر آبيا 2004 وماركيل 2003؛ وبن حبيب 2002 وسن 2006 وبايارت 2005.

(16) يزعم البعض أن هذا هو التفسير الوحيد الممكن للتعددية الثقافية وأننا نستطيع أن نعالج عيوبه بأن نرفض طغيان «الحديث عن الثقافة» (بوث 1999، ماندامي 2000).

(17) فعلى سبيل المثال، اقترح نقاد قانون التعددية الثقافية في كندا، أن المنطق المحافظ للحفاظ على الثقافة يقتضي السماح بختان الإناث داخل الجماعات المهاجرة، حيث يعتبر ممارسة «تقليدية» (بيسونداث 1994؛ غوين 1995). لكن كيف يمكن لنا أن نوفق بين ذلك، وبين حقيقة أنه في الوقت نفسه الذي تبنت فيه كندا قانونها الخاص بالتعددية الثقافية، فإنها أصبحت من أوائل البلدان في العالم التي قبلت إعطاء الفتاة حق اللجوء إذا ما واجهت مخاطر الخضوع إلى الختان في حال عودتها إلى بلدها الأصلي، وحتى إذا ما كان الختان «تقليديا» في ذلك البلد الأصلي (ليفين 1999 ص 40) فسوف يكون من التناقض تماما لبلد مثل كندا أن يتقبل الختان على أرضه باسم المحافظة على الثقافة، في حين أنه يعرفه على أنه اضطهاد خارج الوطن. يزعم النقاد مثل بسونداث وغوين أن المشرعين وقعوا في تناقض ذاتي، لكنهم لم يقدموا تفسيرا مقبولا لكيفية ظهور هذا التناقض الذاتي ولماذا ظهر. وفي استطاعتنا أن نتفادى هذا التنافر، ونقدم تفسيرا سياسيا أكثر قبولا لهذين القرارين، إذا ما نحن رأينا أن الاثنين نشآ عن قيم ليبرالية. والواقع، كما سنرى، أن النص الفعلي لقانون التعددية الثقافية يجعل من الواضح أنه ليبرالي أكثر مما هو تقليدي في إلهامه.

(18) إذا أردت مثلا واضحا، انظر بيري 2001 ص 292 - 299.
(19) ولقد قسم آدم هذه الجماعة تقسيما فرعيا إلى «تقليديين» و«داروبين» لكنهم يشتركون في الخوف من أن الإصلاحات الليبرالية سوف تقوض النظام الاجتماعي، وهو يدخل سياسات التنوع ضمن هذه الإصلاحات الليبرالية. المقوضة للاستقرار.
(20) لقد أُعيد طبع القانون كملحق في كتاب كيمليكا في العام 1998.
(21) للمزيد عن الإلهام الليبرالي الأساسي للتعددية الثقافية في كندا، انظر فوربس 1994، ص 94 (التعددية الثقافية تلجأ إلى الفهم العام للحرية كاختيار) وكذلك لوبل Lupul 2005، الذي تعطينا مذكراته شواهد كثيرة على الطريقة التي توفر بها ليبرالية الحقوق المدنية الخلفية المسلم بها للتحريك المبدئي للتعددية الثقافية في كندا.
(22) على حين أن الحكومة المحافظة الحالية على المستوى الفدرالي في أستراليا قد تراجعت عن التعددية الثقافية، اشتد بعض هذا الارتخاء عن طريق الحكومات العمالية التي تسود على مستوى الدولة. وعلى سبيل المثال: فإن ويلز الجديدة الجنوبية قد تبنت أخيرا قانونا جديدا للتعددية الثقافية.
(23) كما لاحظ غيلهوت 2005 (Guilhot)، فإن الكتابات حول انتشار حقوق الإنسان والديموقراطية كثيرا ما تجعل الأمر يبدو كأن هذه الأفكار تسافر بطريقتها الخاصة، وتتجاهل علاقات القوة التي تحدد الطريقة التي تصاغ بها هذه الأفكار وتتداول، وبواسطة مَن؟
(24) هناك عدد من الدراسات الممتازة التي تقارن بين هذه الديناميات السياسية في أنحاء الديموقراطيات الغربية. انظر على سبيل المثال «كوبمانز» و«ستيثام» 1999 و2003 حول «بنى الفرص السياسية» المتميزة المتاحة أمام المهاجرين في مختلف البلدان الأوروبية، وكيف أثر ذلك في طبيعة ومحصلة تحركها.
(25) اقتبسها «ولتون» (العام 2000 ص 47) ويقدم «ولتون» وصفا مثيرا للمفاوضات المكثفة بين الأمريكيين والإنجليز حول مسألة الإمبريالية ودورها في الحرب. ولقد غير الأمريكيون بالطبع من نغمة حديثهم أثناء الحرب بعد أن قرروا أنهم يريدون في الواقع أن يستعمروا بعض الجزر اليابانية المختلفة بعد الحرب بغض النظر عن إرادة السكان المحليين. كما أن حماس الأمريكيين للتخلص من الاستعمار قد خبا عندما أصبح واضحا أن بعض الحركات القومية التحررية يسيطر عليها الشيوعيون. وباختصار، فقد كان الالتزام المبدئي بالتخلص من الاستعمار ضعيفا جدا من كلا الجانبين في شمال الأطلنطي.
(26) وبالطبع، كانت مطالبة اليابان بقضية المساواة العنصرية هو نفسه ممارسة للسياسة الواقعية، وليست مبدأ أخلاقيا. فقد أوضحت الأحداث التالية أن اليابانيين كانت لهم أيديولوجية خاصة فيما يتعلق بالتفوق

العرقي، الذي تصوروا أنه يعطيهم الحق في أن يحكموا جيرانهم الآسيويين الأدنى منهم (لوريــن 1996 ص 140). فلم يعترض اليابانيون على الإيمان الغربي بالأجناس الدنيا والعليا، لكنهم ببساطة اعترضوا على الطريقة التي رفض بهــا الغرب قبــول أن اليابانيين أحد الأجنــاس المتفوقة، وهو رفض نســبوه (ويا للمفارقة) إلى التحيز العنصري غير العقلاني. وعندما أصبحت نظريــة تفــوق الجنس هذه واضحة فــي ثلاثينيات القــرن الماضي لم تعد جهود اليابانيين في أن يجعلوا من أنفسهم قادة في الكفاح من أجل المساواة العرقية مشروعة، وبعد الحرب العالمية الثانية انتقلت هذه القيادة إلى الهند، التــي أصبحت أعظم المؤيدين مجاهرة بالرأي للمســاواة العرقية في الأمم المتحدة (بانتون 2002).

(27) إذا كان ذلــك يبدو تفســيرا فــي غير محله لتحول الغرب إلى مبدأ المســاواة العرقية؛ فلا بد أن نلاحظ أن هناك روايات ســاخرة كثيرة. فقد ذهب «فرانك فيوردي» على سبيل المثال إلى أن الغرب صادق على مبدأ المساواة العرقية، ليس اعترافا بحقوق الشــعوب غير الأوروبيــة، بل بالأحرى لحماية البيض الذين قد يخضعــون لـ «انتقام عرقي» إذا ما انتهى عصــر الإمبريالية (فيوردي 1998). والواقــع أن الأوروبيين البيض قد بدأوا الحرب العرقية العالمية بأن أكدوا الحق في اســتعمار الشــعوب الدنيا غير الأوروبية، وكانوا قلقين من أن ترد شــعوب آسيا وأفريقيا الجميل بشن حرب عنصرية عالمية للتخلص من الاستعمار، حيث يتحد الآسيويون مع الأفارقة ضد الأوروبيين البيض. ويرى «فيوردي» أن الالتزام الجديد للغرب بالمســاواة العرقية هو محاولة لمنــع أي بعد معاد للأوروبيين في معركة التخلص من الاستعمار.

(28) مناقشــات تفصيلية حــول آثار الحرب الباردة على علاقــات العرق المحلية، (انظر بورستلمان 2001، وليتون 2000).

(29) لا أريد بذلك أن أقول إن الحجج الأخلاقية، ومبررات الاستراتيجية الجغرافية السياســية أمران منفصلان أتم الانفصال. غير أن الخوف من خسارة الحرب العالمية الثانية أو الحرب الباردة ســاعد في تركيــز أذهان الناس على التحرر من الاســتعمار، وإلغاء التفرقة العنصرية، قدم دافعا قويا لمحاولة فهم مشاعر انعدام الكرامة والذل التي تخلقها الإمبريالية والتفرقة العنصرية.

كما لاحظ جاكســون (العام 1993)، فبحلول ســتينيات القــرن الماضي تعمق هذا الفهم الجديد لمظالم الاستعمار، وساعد على تدعيم الدفعة النهائية التي قامت بها الأمم المتحدة من أجل التحرر من الاستعمار.

(30) لــو أننا انتقلنا من الديموقراطيــات الغربية القائمة، لوجدنا أن قبرص تمثل حالــة واضحة: فالأقليــة التركية القبرصية تراها الدولــة اليونانية القبرصية المسيطرة على أنها من المحتمل أن تتعاون مع العدوان التركي.

(31) تقريبا لا أحــد. ففي مقال حديث في إحدى صحف الجناح اليميني الكندية جاء سؤال «هل تكون الكيوبيك المستقلة صديقة للإرهابيين؟» (كي 2006).

(32) انظر ويفر 1995 لنقاش جيد للظاهرة العامة «للتأمين»، ولمناقشة أكثر شمولا عن تأمين العلاقات العرقية، انظر كيمليكا وأوبالسكي 2001 ص 66 - 68، ص 336 وما بعدها.

(33) هذا واضح من واقع أن دعم التعددية الثقافية كوسيلة للتكيف مع الأقليات الموجودة غالبا ما يتلازم مع معارضة السماح بأي أقليات جديدة، عن طريق تضييق اجراءات الدخول مثلا، على نحو ما حدث في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية (ردج 1998).

(34) انظر على سبيل المثال تقرير استطلاع الرأي عند إيفانز 2006 وكريباز 2006.

(35) في استطاعتنا صياغة ديناميات السياسة هنا بطريقة أكثر تحديدا. فالتعددية الثقافية في الغرب، كما أشرت فيما سبق، قد تم تبنيها بصفة عامة عندما جاءت الأحزاب اليسارية الليبرالية أو الأحزاب الاجتماعية الديموقراطية إلى السلطة. والواقع أن هذه الأحزاب في معظم الحالات لم يكن دعمها للتعددية الثقافية هو السبب في وصولها إلى السلطة: فمعظم مؤيديها كانوا لا يعرفون أو يرتابون في قيم التعددية الثقافية. لكن كلما كان الناخبون يثقون في أن التعددية الثقافية تتسق مع قيم الديموقراطية الليبرالية، ومع الأمن السياسي الجغرافي، فإنهم لن يغيروا أنماط تصويتهم ببساطة للتعبير عن شكهم في مزاياها الإيجابية. وإذا كانت هناك مبررات قوية أخرى لدعم الأحزاب اليسارية الليبرالية أو الاجتماعية الديموقراطية، وإذا كانوا يعتقدون في أن مخاطر التعددية الثقافية ضئيلة، فسيواصلون التصويت لهذه الأحزاب، حتى ولو لم يكونوا مؤمنين حقا بالتعددية الثقافية. ولأمثلة عن هذه الدينامية انظر إلفانز 2006، وكريبانز 2006.

(36) وهي تعني أيضا أن هناك بناء غير متماثل لموقف الأغلبية والأقلية نحو التعددية الثقافية من الممكن أن يكون مصدرا للتوتر وسوء الفهم ما دام أعضاء الأغلبية يؤمنون تماما بأن هذه السياسة جائزة، لكنها ليست مطلوبة من القيم الديموقراطية الليبرالية ومعايير الحقوق الإنسانية، فهم يعتقدون أنهم ذهبوا إلى ما وراء نداء الواجب، وهم بهذا المعنى أصبحوا كرماء، وفضلاء في تبني هذه السياسات.

ويتوقعون من الأقلية أن تكون ممتنة ومعترفة بالجميل لهذا الكرم، وأن تعترف بحظها السعيد لأنها تعيش في بلد ذي أغلبية متسامحة وحسنة النية. ومن ناحية أخرى، يرى أعضاء جماعات الأقليات أن تبني سياسات التعددية الثقافية هو الحد الأدنى المطلوب للاعتراف بالمظالم السابقة وعلاجها، وأن تلك خطوة متواضعة لا تستدعي الامتنان. وواقع أن أعضاء الأغلبية يتوقعون الشكر والاعتراف بالجميل لتبنيهم التعددية الثقافية يوحي بأنهم لم يتقبلوا حقا المظالم السابقة من أشكال الاستيعاب والاستبعاد والطرد، أو أنهم تخلوا تماما عن مطالبهم السابقة بالملكية الحصرية للعولمة والمجال

العام. وهذا الانفصال في المواقف يمكن أن يكون مصدرا للاستياء وانعدام الثقة المتواصلين، حتى إذا كان هناك إجماع (مؤقت) على تفاصيل سياسة معنية.

(37) وربما كان مستوى معين من الرخاء الاقتصادي شرطا سابقا آخر. ولو حدث ذلك فلن يكون بسبب أن سياسة التكيف مكلفة. ويمكن أن تكون الأنظمة الفدرالية فعالة مثل الدول المركزية، بل إن تكاليف ثنائية اللغة أقل كثيرا مما يعتقد معظم الناس (غرين 2004). وعلى كل حال فإن مقاومة الدول لهذه السياسة لا علاقة لها عادة بالإنفاق؛ فالدول ذات البناء القومي كثيرا ما ترفض الحقوق الثقافية التي ليس لها تكاليف في الميزانية على الإطلاق (بسماحها بالتمويل الخاص لمدارس الأقليات). ومن ثم فلو أن مستوى معينا من الرخاء الاقتصادي كان شرطا سابقا للتبني الناجح لهذه النماذج، فليس السبب هو أن هذه النماذج نفسها مكلفة، بل لأن ظرفا أو آخر (مثل التضامن الديموقراطي) قد يتطلب شرطا اقتصاديا مسبقا.

(38) المعلقون الذين ذهبوا إلى أن الديموقراطيات الغربية قد رفضت التعددية الثقافية الليبرالية في حد ذاتها تجاهلوا ببساطة الأمثلة المضادة الواضحة للأقليات وللسكان الأصليين - وانظر على سبيل المثال جوبكي 2004.

(39) يأتي المهاجرون من ثقافات متنوعة بممارسات تتعارض مع المعايير الغربية المعاصرة، غير أنه كثيرا ما قيل إن للمسلمين التزاما دينيا أقوى للمحافظة على هذه الممارسات، ومن هنا فمن المحتمل أكثر أن يستخدموا أيديولوجية التعددية الثقافية للمطالبة بحق المحافظة عليها. وكذلك يعتقد على نطاق واسع أن الحركات الإسلامية العالمية تشجع المسنين المهاجرين في الغرب على تحدي الحدود الليبرالية للتعددية الثقافية باسم دينهم، كجزء من الكفاح والنضال ضد الغرب في الخارج.

(40) علينا أن نتذكر أن مَن وراء تفجيرات لندن كانوا فيما يبدو قد جُندوا في أحد مراكز المجتمع في مدينة ليدز، الذي كان يسيطر عليه الجهاديون.

(41) حجم ونسبة الجماعة المهاجرة مهم هنا، ويساعد في تفسير الاختلاف بين أوروبا وأمريكا الشمالية. ففي كل من كندا والولايات المتحدة، يشكل المسلمون نسبة مئوية ضئيلة من عدد المهاجرين بصفة عامة، يبزهم المهاجرون من أصول إسبانية (في الولايات المتحدة) وشرق آسيوية (في كندا). ونتيجة لذلك فإن المناقشات السياسية حول دمج المهاجرين من النادر أن تتركز حول المسلمين. ففي أمريكا الشمالية، على خلاف أوروبا، لم يكن هناك أحد يساوي بين فئة «المهاجر» وفئة «المسلم». ولا يعني ذلك أن نقول إن الجماعات المهاجرة غير المسلمة مرحب بها بحرارة في أوروبا أو أمريكا، أو أنهم لم يواجهوا أحكاما مبتسرة جائرة أو تفرقة عنصرية. ففي داخل كل بلد، هناك اختلافات مهمة في الموقف تجاه القضايا المختلفة، لجماعات المهاجرين. كما

أن المناقشـــات العامة تميز على نحو نموذجي الجماعات المهاجرة «الجيدة»، التـــي تُرى على أنها جماعة قادرة على العمل الشـــاق، مطيعة للقانون، وهي لذلك تســـتحق قدرا معقولا من تســـهيلات التعدديـــة الثقافية، والجماعات المهاجرة «السيئة» التي يمكن أن ينظر إليها على أنها كسولة وعرضة لارتكاب الجريمـــة، وميالة إلى التعصـــب الديني والتطرف السياســـي. وعندما تُرى المجموعة الأخيرة على أنها المستفيد الأول من التعددية الثقافية، فإن التأييد العـــام للتعددية الثقافية يمكن أن يتناقـــص، ويؤدي ذلك إلى حالات عليا من التراجع. بالنســـبة إلى أهمية هذه الأفكار في تفسير دعم التعددية الثقافية انظر كيمليكا 2004.

(42) لاحظ أن ليدل يقول إن «الإســـلام» وليس «الخوف المرضي من الإسلام»، هو الذي قتل التعددية الثقافية.

(43) ولقد حدث تغير مماثل لفترة قصيرة في أوائل تســـعينيات القرن الماضي في كندا، عندما بدأ المســـلمون المهاجـــرون (غالبا من الصومال)، للمرة الأولى منذ تبني السياسة منذ عشرين سنة، في التأثير في المناقشات العامة حول التعددية الثقافية. ولقد أدى ذلك إلى ســـقطة صغيرة في المســـاندة الشـــعبية للتعددية الثقافية، بما أن المسلمين شكلوا 10 في المائة من الوافدين المهاجرين، لم يكونوا قادة رئيســـيين للرأي العام أو السياسة العامة. انظر في هذا الموضوع كيمليكا 2004، وجدواب 2005.

(44) بالنسبة إلى التحولات الخطابية التي تخفي صمود سياسات التعددية الثقافية من الناحية العملية، انظر هانســـن 2007، وشين 1999، وريتشاردسن 2004، وانتزنغر 2006.

(45) بالنســـبة إلى تفشـــي هذا النقد للتعددية الثقافية وســـط اليمـــين الليبرالي الجديد في كندا انظر: أبو لبن وغابريل 2002.

(46) اســـتعرت مصطلحات تعددية الحركة الاشتراكية الثقافية و«تعددية الشركات الثقافيـــة» من جيمس 2006 وماتوســـتيك 1998 على التوالي، على الرغم من أنني استخدمتهما لأغراضي الخاصة.

(47) لـــم تتنافس البلاد الغربية بصفة عامة لجذب المهاجرين ذوي المهارات الدنيا، لكن هناك تنافســـا متزايدا لجـــذب الصفوة من المهاجريـــن - من المحترفين، والمقاولين ومنظمي العمل - ممن يظهرون على أنهم يساهمون في رخاء البلاد وحيويتها. وهذا التنافس الكبير - وفي اعتقادي السليم - يفترض أن التعددية الثقافية توفر ميزة استراتيجية. انظر ساشر 2006.

(48) للمناقشة، انظر جيرو 1994، في الفصلين الأول والثاني وماتوستيك 1998 وبونيـــت 2000 وميتشـــل 1993 ومكدونالد ومولـــدون 2006 وهيل 2002. وسمعة بينيتون بالنسبة إلى قضايا التعددية الثقافية تلطخت عندما اكتُشف أن لوســـيانو بينيتون نفسه اشترى قطعا كبيرة من أراضي تشيلي، كانت قد أُخذت من هنود مابوش (ماسكرنهاش 2006).

(49) العلاقة بين الحركة الاشـــتراكية والتعددية الثقافية للشـــركات أشد تعقيدا خـــارج الغـــرب. ففي الغـــرب، تعمل التعدديـــة الثقافية للشـــركات على نحو نموذجي بوصفها أحد أشـــكال الســـلع التي لا دخل لها بالسياسة، وإنما هي شكل للتعددية الثقافية الاشتراكية، تستنجد بما لديها من بلاغة حول أهمية المســـاواة، والتسامح والاســـتيعاب، لكن بطرق لا تنطوي على تهديد. أما في الدول الأخرى، فإن الشـــركات متعددة القوميات تســـتدعي التعددية الثقافية بطرق تتناقض تماما مع أهداف الحركة الاشتراكية للتعددية الثقافية. فمثلا باســـم احترام الثقافات المتعددة التي نخدمها فإن شـــركات مثل ســـتاربكس وماكدونالد تمارس التفرقة بين الجنســـين بطريقة متكررة في المملكة العربية السعودية، وتعيد إنتاج النماذج الموروثة للهيراركية والإقصاء بدلا من تحديها، وتنتهـــك الالتزام العالمي بحقوق الإنســـان والمســـاواة بدلا مـــن تنميته (ماننغ 2002، جونستون 2006).

(5)

(1) وفقا لإيرفنغ كريستول، التعددية الثقافية هي «حرب ضد الغرب» بقدر ما كانت النازية والستالينية.

(2) أول خطوة مهمة في تطوير هذا التقييم المقارن لمناظير سياســـية مختلفة تجاه التعددية الثقافية والمساواة الجنسية هي مشروع الباحثتين آن فيلبس وساويتري ساهارسو حول «المساواة الجنســـية والتنوع الثقافي: مقارنة أوروبية». والواقع أن النتيجـــة التي توصلنا إليهـــا بعد فحص ثمانية بلدان هي أننا في حاجة إلى مزيد من الأبحاث.

(3) لقـــد وصلنـــا في الواقع إلـــى النقطة التي بدأ فيها بعـــض المحللين المتعاطفين مع قومية الكيوبيك يتســـاءلون عما إذا كنا قد بالغنا في تعويضهم عن المظالم التاريخية، لاسيما بالنسبة إلى التمثيل السياسي. انظر على سبيل المثال، رزينك 1994 في مســـألة إقليم لوثيان الغربية (في إسكتلندا). فإذا كان الكيوبيك قد وصلوا إلى الحكم الذاتي لإقليمهم، فهل ينبغي عليهم في المقابل أن يتنازلوا عن صوتهم على المستوى الفدرالي.

(4) لتقييـــم أكثر تفصيلا للطريقـــة التي أوفت بها الكيوبيك بهـــذه المعايير، انظر المجموعة المحررة من «هل قومية الكيوبيك عادلة؟» (كارينز العام 1995).

(5) ليتني أســـتطيع القول إن غياب القهر والاضطهاد يعكس حقيقة أن الجماعات التي كانت مضطهدة في السابق تكون أكثر حساسية بالنسبة إلى قهر الآخرين. لكن التفسير الأكثر قبولا هو - ببساطة - أن الحكم الذاتي للإقليم يعمل داخل بنيـــة دولة أكبر، ويظـــل مقيدا بالحاجة إلى المحافظة على مســـاندة المواطنين والنخبة السياســـية في طول البـــلاد وعرضها. فإذا ما تولـــت جماعة الأقلية الجديدة السلطة، وبدأت في اضطهاد الآخرين فسوف يتلاشى وجود الإجماع في البلاد حول الفدرالية متعددة القوميات.

(6) لبعض الأدلة انظر كيمليكا العام 2004، من الفصل العاشر حتى الخامس عشر؛ وغراب وكيرتس العام 2005؛ وبرونغ 1999؛ وكيتنغ 2001.
(7) من أجل نظرة شاملة مفيدة ومعينة، انظر مكروبرتس 2001، وريكويجو 2005.
(8) في حالة كندا، مثلا، فإن وجود تراث للقانون المدني عند الكيوبيك لا يمدهم فقط بحجة للاستقلال الذاتي، بل يمدهم أيضا بسبب الحاجة إلى 3 مقاعد من التسعة في المحكمة العليا (التي يكون عليها في بعض الأحيان أن تحكم في قضايا القانون المدني). ولو أنهم تنازلوا عن تراث القانون المدني لفقدوا حجة أساسية لحكمهم الذاتي وتمثيلهم الشرعي. ومن هنا أصبح تراثهم المدني مقدسا، ليس بسبب التزامهم بالمحافظة على القيم التقليدية وأساليب الحياة، وبالتالي ليس بطريقة تعوق إصلاح وتحديث هذا التراث المدني.
(9) لمزيد من التفصيل عن تقييم هذه النماذج الجديدة للدول متعددة القوميات، ونوع المواطنة الديموقراطية التي تؤيدها، انظر هارتي ومورفي العام 2005، وغاينون وتولي العام 2001؛ ونورمان 2006؛ وريكويجو 2005؛ وتييرني 2004؛ وبوبوك 2006؛ وغويبيرنو غانيون 1999.
(10) إذا أردت أمثلة جيدة لتفسير تلك المهام الاستشارية، فانظر قضايا «أمة هيدا» و«نهر تاكو» في كندا: أمة هيدا ضد كولومبيا البريطانية (وزير الغابات) scc73،2004. وأول أمة على نهر تاكو ضد كولومبيا البريطانية scc74، 2004. ومهمة الاستشارة تلك هي جزء من سياسة البنك الدولي للسكان الأصليين، على نحو ما سنرى في الفصل السابع [المؤلف].
(11) إذا أردت مثالا حديثا لمذهب الشك حول اتجاهات نحو نماذج من التحرر الداخلي من الاستعمار، والحكم الذاتي للسكان الأصليين، انظر ريتشاردز 2006.
(12) انظر غرين بيتش العام 2007 لمناقشة مثل هذا النموذج.
(13) انظر، على سبيل المثال، المناقشات في كتاب «روبنسون» العام 2003؛ وديفو العام 2000؛ وسبيد وكوليير العام 2000؛ وكوان العام 2007.
(14) وكما لاحظت في الفصل الرابع؛ حاشية 4، فقد حدث استثناء جزئي لقبائل الهنود الأمريكية الذين تمتعوا بإعفاء، مدة طويلة، من البنود الموجودة في لائحة الولايات المتحدة عن الحقوق. لكن الجدير بالذكر أن هذا الإعفاء كان يسبق صعود التعددية الثقافية الليبرالية ما بعد الحرب، وأنه تناقص شيئا فشيئا في مرحلة ليبرالية الحقوق المدنية. أما المحاولات التي بُذلت لمد هذا الإعفاء أو لإدخال نسخ منه في الديموقراطيات الغربية الأخرى فقد باءت بالفشل.
(15) بالنسبة إلى قائمة هذه المشكلات في حالة قانون العرف لقبائل المايان Mayan

في غواتيمالا، (انظر أعمال راشيل سيدر 1997، 1999، 2001).

(16) ذهب بعض قادة السكان الأصليين في كندا إلى أن فرض الدستور على حكومات السكان الأصليين من دون رضاهم يتناقض مع حقهم الأصيل في تقرير المصير. والواقع أن هناك حججا قانونية قوية لهذا الموقف غير أن هذه الحجج القانونية لا تعكس بالضرورة الخلافات العميقة على القيم السياسية (شولز 2003، كيمليكا 2001، الفصل السادس، وكارنز 2000، الفصل الثامن).

(17) انظر تفسير تيم شولز لأعماق الوعي بالحقوق الليبرالية بين سكان المجتمعات الأصلية، والتوقعات المتنامية بين الأعضاء الأصليين الذين يحترم قادتهم هذه القيم، مضطرين إما عن طريق الدستور أو الميثاق وإما عن طريق بعض الآليات المكافئة التي تقوم بوظيفة حماية الحقوق (شولز 2003: ص 93 وص100 - 105 وص167 - 171).

(18) لمزيد من التفصيلات حول تقييم هذه النماذج الجديدة لعلاقات الدولة بالسكان الأصليين، ونوع المواطنة التي تؤيدها - انظر هيفمان 1999؛ إيفسون وآخرين 2000؛ وبروز 2000.

(19) ونتيجة لذلك عندما تضيف البلاد الأوروبية سياسات جديدة مخصصة لدعم المشاركة المدنية للمهاجرين وهويتهم الوطنية، فإن ذلك كثيرا ما يوصف بأنه تراجع عن «التعددية الثقافية»، حتى لو كانت السياسات المقدمة هي جانبا من تصورات العالم الجديد للمواطنة متعددة الثقافات. وكمثال حديث انظر: حسين وآخرين 2006 الذي أوصى باستبدال التعددية الثقافية في بريطانيا بـ «التفاعل الثقافي»، الذي يتميز بتأكيده على:

(أ) تدعيم التفاعل بين الحدود العرقية.

(ب) تنمية الإحساس بالهوية القومية.

وهذا التمييز ليس له أي معنى في سياق العالم الجديد، حيث اشتملت سياسة التعددية الثقافية باستمرار على تأكيد التفاعل فيما بين العرقيات وتنمية المواطنة. ولسبب ما أصبح مصطلح «التعددية الثقافية» يقترب من تحصيل معنى مميز في أنحاء كثيرة من أوروبا، بحيث أصبحت أي سياسة مخصصة لتنمية التكامل ترى على أنها تراجع عن «التعددية الثقافية».

(20) هناك دراسة حديثة لخمسة بلدان من القارة الأوروبية انتهت إلى أن سياسة التعددية الثقافية كان لها أثر الخط المنحني - أعني أن مستوى متواضعا لمثل هذه السياسة مفيد ونافع لتكامل المهاجرين، غير أن سياسات التعددية الثقافية القوية ضارة (كوبمانز وآخرون 2005 ص 240). وتقوم هذه النتيجة على أساس تفسير حالة فردية هي حالة هولندا، وفقا لما يقول المؤلفون، فقد كان أداء هولندا أقل من البلدان الأوروبية الأخرى، مثل إنجلترا وألمانيا في تكامل المهاجرين، وقد كان ذلك بالضبط لأن لها أقوى سياسة للتعددية الثقافية في الدول الأوروبية الخمس. (بالنسبة إلى حجة مماثلة انظر سنايدرمان وهيغندورن، 2007، ولو صح ذلك فلا بد لنا أن نتوقع أن يكون أداء بلدان أخرى ذات سياسات قوية

للتعددية الثقافية، مثل كندا وأستراليا، سيئا مقارنة بإنجلترا وألمانيا. ومع ذلك فالعكس هو الصحيح. فقد كان أداؤهم أفضل. ولو أننا أردنا توسيع العينة فإن هولندا تبدو استثناء وليست القاعدة، بالنظر إلى النجاح النسبي للبلدان ذات السياسات القوية للتعددية الثقافية. وهناك تفسير واضح للاستثناء الهولندي: كما لاحظ المؤلفون أنفسهم لم تكن السياسة الهولندية الأصلية تستهدف في الواقع مساندة التكامل أو المواطنة للمهاجرين. لكنها كانت بالأحرى تستهدف في البداية تشجيع المهاجرين على العودة إلى بلادهم. وكما لاحظت في الفصل الثالث فإن منظور «العودة» للمهاجر هو الضد المباشر لسياسة التعددية الثقافية الليبرالية. وعندما قبلت الحكومة الهولندية بحسم الإقامة الدائمة للمهاجرين، وأن يكونوا مواطنين في المستقبل فإنها عندئذ حددت وجودهم بنموذج كان مخصصا في الأصل للانقسامات الدينية بين السكان الهولنديين (مثل المؤسسات المنفصلة للكاثوليك والبروتستانت). وهذا النموذج لم يكن مخصصا في الأصل للوافدين الجدد المتميزين في العرق واللغة. وباختصار، بدأ الهولنديون بمنظور العودة، ثم تحولوا إلى نموذج تحديد الوجود، ولم يكن أي منهما مخصصا لتلبية حاجات المهاجرين وتطلعاتهم. ولقد لاحظ كوبمانز وزملاؤه «المفارقات» الخاصة بالمنظور الهولندي للتعددية الثقافية، لكنهم لم ينظروا في مضامين هذه الوقائع على استنتاجهم العام حول تأثير الخط المنحني لسياسات التعددية الثقافية. ما يميز الحالة الهولندية ليس قوة سياسات التعددية الثقافية - فهي أضعف مما كانت عليه في كندا وأستراليا - بل الشكل الخاص المميز لهذه السياسات، التي تضرب بجذورها في نزعة العودة إلى الوطن الأصلي (والتي تستهدف المهاجرين المؤقتين) ونموذج تحديد الوجود (المخصص للأقليات التاريخية). وإذا أردنا استخراج نتائج عامة عن تأثير السياسات القوية للتعددية الثقافية، وتحديد ما إذا كانت الحالة الهولندية هي استثناء أو أنها قاعدة لمثل هذه البلاد، فنحن في حاجة إلى توسيع العينة، وأن ننظر في بلاد أخرى تبنت سياسات قوية للتعددية الثقافية مخصصة للمواطنين المهاجرين، وذلك مثل أستراليا وكندا. وكما لاحظت من قبل فإن العدد القليل من الدراسات الشاملة لعدد من الدول لا يدعم الخط المنحني في التفسير (انظر بانتنغ وكيمليكا، العام 2006).

(21) كمثال للحالة الأولى، الاستخدام المبالغ فيه لفئة «الأقلية المرئية» في الخطة الكندية العامة يهمل خصوصية العنصرية ضد السود وضد المسلمين. (هنري 1994: لجنة العنصرية النسقية في نظام أونتاريو الجنائي 1995؛ وكيمليكا 1998، وهم وسمبسون 2007. وهناك مثال جيد على المشكلة الثانية يوجد في علاقة السكان الأصليين، هو التفرقة بين المكانة واللامكانة للهنود في الخطة الكندية العامة، التي هي من جوانب كثيرة تفرقة مصطنعة. وهناك أسباب تاريخية في كل من الحالتين بالنسبة إلى هذه الفئات، لكنها أبعد ما تكون عن الواقع الذي تحاول معالجته.

(22) يسمى ذلك في الهند مشكلة «طبقة الكريمة والقشدة» التي تنال زبدة المنافع

التي كانت موجهة في الأصل إلى الطبقة الدنيا المحتاجة.

(23) النقاش الحديث في أونتاريو حول السماح بالتحكيم الديني لقانون الأسرة هو مثال على ذلك. بعض المحافظين المسلمين استغلوا افتتاحية «قانون التحكيم» في العام 1991 لوضع تحكيم يقوم على أساس الشريعة في منازعات الطلاق، ودافعوا عن هذا الاقتراح باسم التعددية الثقافية. وأدت المعرفة العامة لاحتمالات سوء الاستخدام إلى معارضة عامة واسعة الانتشار، وتجديد الالتزام لضمان احترام معايير الحرية والمساواة. لكن ينبغي عليَّ أن أؤكد أن تبني قانون التحكيم في العام 1991 في أونتاريو، الذي خلق مساحة قانونية لقانون أسري خاص، لا علاقة له بسياسة التعددية الثقافية الرسمية في كندا. فقد تم تبنيه أساسا كوسيلة لتوفير التكاليف وتوفير الجهد وتخفيف العبء على محاكم الأسرة.. ولو أن اقتراح الشريعة قد قُدم في ظل قانون التعددية الثقافية، بدلا من قانون التحكيم، فمن غير المحتمل أن يُقبل، ما دامت لسياسة التعددية الثقافية ضمانات إجرائية وجوهرية أكثر قوة. وباختصار، لقد كان ضعف قانون التحكيم هو الذي استهدفه الإسلاميون التقليديون وليس ضعف التعددية الثقافية المزعوم لقبضة اللاليبرالية (كيمليكا 2005a).

(24) في حالة المملكة المتحدة، على سبيل المثال، نجد أن البحوث العامة حول الفشل في حماية أطفال الأقليات قد انتهت إلى أن الإطار القانوني سليم (لامينغ 2003 ص13)، وأنه لا شيء في بريطانيا من سياسات التعددية الثقافية البريطانية يتسامح أو يتغاضى عن هذا الفشل.

(25) مما يساعد على تفسير استنتاج بلومراد Bloemraad بأن التعددية الثقافية في كندا قد شجعت أو غذت تنمية توازن أكثر بين الجنسين ونخبة ممثلة داخل المجتمعات العرقية أكثر مما توجد عادة في مثل هذه المجتمعات، أو أكثر مما توجد في الولايات المتحدة (Bloemraad 2006).

ببليوغرافيا

Bibliography

AAA (American Anthropological Association) Executive Board (1947) 'Statement on Human Rights Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations', *American Anthropologist*, New Series 49: 539–43.

Abu-Laban, Yasmeen (2002) 'Liberalism, Multiculturalism and Essentialism', *Citizenship Studies*, 6/4: 459–82.

—— and Christina Gabriel (2002) *Selling Diversity: Immigration, Multiculturalism, Employment Equity and Globalization* (Broadview, Peterborough).

Adams, Michael (1997) *Sex in the Snow* (Penguin, Toronto).

—— (2000) *Better Happy Than Rich?* (Penguin, Toronto).

Addis, Adeno (1992) 'Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities', *Notre Dame Law Review*, 67/3: 615–76.

Akermark, Sia Spiliopoulou (1997) *Justifications of Minority Protection in International Law* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

Albo, Xavier (1994) 'And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia', in Donna Lee Van Cott (ed), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (St Martin's Press, New York), 55–82.

Aleinikoff, Alexander and Douglas Klusmeyer (eds) (2002) *Citizenship Policies for an Age of Migration* (Carnegie Endowment for International Peace, Washington).

Alemante, Selassie (2003) 'Ethnic Federalism: Its Promise and Pitfalls for Africa' *Yale Journal of International Law*, 28: 51–107.

Alesina, Alberto and Eliana LaFerrara (2005) 'Ethnic Diversity and Economic Performance', *Journal of Economic Literature*, 43: 762–800.

Alfonso Martinez, Miguel (1999) *Study on Treaties, Agreements and Other Constructive Arrangements between States and Indigenous Populations: Final Report by Special Rapporteur* (UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, 51st Session, 22 June 1999, E/CN.4/Sub.2/1999/20).

Alfred, Gerald (1995) *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism* (Oxford University Press, Toronto).

Alfredsson, Gudmundur and Erika Ferrer (eds) (1998) *Minority Rights: A Guide to United Nations Procedures and Institutions* (Minority Rights Group, London).

—— and Danilo Turk (1993) 'International Mechanisms for the Monitoring and Protection of Minority Rights: Their Advantages, Disadvantages and

Interrelationships', in Arie Bloed (ed), *Monitoring Human Rights in Europe: Comparing International Procedures and Mechanisms* (Kluwer, Norwell, Mass), 169–86.

Alston, Philip (ed) (2001) *People's Rights* (Oxford University Press, Oxford).

Anagnostou, Dia (2005) 'Deepening Democracy or Defending the Nation? The Europeanisation of Minority Rights and Greek Citizenship', *West European Politics*, 28/2: 335–57.

Anant, Arpita (2003) 'Group Rights in the Indian and International Discourses' (PhD thesis, School of International Studies, Jawaharlal Nehru University).

Anaya, S. James (1996) *Indigenous Peoples in International Law* (Oxford University Press, New York).

Anderson, Benedict (2004) 'The Future of Indonesia', in Michel Seymour (ed), *The Fate of the Nation-State* (McGill-Queen's University Press, Montreal).

Anderson, Carole (2003) *Eyes off the Prize: The United Nations and the African-American Struggle for Human Rights, 1944–55* (Cambridge University Press, Cambridge).

Anderson, Kenneth (1992) 'Illiberal Tolerance: An Essay on the Fall of Yugoslavia and the Rise of Multiculturalism in the United States', *Virginia Journal of International Law*, 33: 385–431.

Andreescu, Gabriel (1997) 'Recommendation 1201 and a Security (Stability) Network in Central and Eastern Europe', *International Studies* (Bucharest), 3: 50–63.

An-Na'im, Abdullahi (ed) (1992) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia).

Appadurai, Arjun (2006) *Fear of Small Numbers* (Duke University Press, Durham, NC).

Appiah, Anthony (2004) *The Ethics of Identity* (Princeton University Press, Princeton).

Ardrey, J. B. (2005) 'Minority Language Rights before and after the 2004 EU Enlargement: The Copenhagen Criteria in the Baltic States', *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 26/5: 453–68.

Armitage, Andrew (1995) *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation: Australia, Canada, New Zealand* (UBC Press, Vancouver).

Asiwaju, A. I. (ed) (1985) *Partitioned Africans: Ethnic Relations Across Africa's International Boundaries, 1884–1984* (Hurst, London).

Atanasoski, Neda (2006) 'Race toward Freedom: Post Cold War US Multiculturalism and the Reconstruction of Eastern Europe', *Journal of American Culture*, 29/2: 213–26.

Aukerman, Miriam (2000) 'Definitions and Justifications: Minority and Indigenous Rights in a Central/East European Context', *Human Rights Quarterly*, 22: 1011–50.

Azmi, Shaheen (1999) 'Wife Abuse and Ideological Competition in the Muslim Community of Toronto', in Harold Troper and Morton Weinfeld (eds), *Ethnicity, Politics and Public Policy* (University of Toronto Press, Toronto), 164–89.

Bach, Daniel (1997) 'Indigeneity, Ethnicity and Federalism', in L. Diamond (ed), *Transition without End: Nigerian Politics and Civil Society under Babangida* (Lynne Rienner, Boulder, Colo.), 333–49.

Bajpai, Kanti (1999) 'Majorities and Minorities in South Asia', in D. L. Sheth and Gurpreet Mahajan (eds), *Minority Identities and the Nation-State* (Oxford University Press, New Delhi), 220–41.

Banach, Edo (2002) 'The Roma and the Native Americans: Encapsulated Communities within Larger Constitutional Regimes', *Florida Journal of International Law*, 14: 353–95.

Banting, Keith and Will Kymlicka (eds) (2006) *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford University Press, Oxford).

Banton, Michael (2002) *The International Politics of Race* (Polity Press, Cambridge).

Barkan, Elazar (2000) *The Guilt of Nations* (Johns Hopkins University Press, Baltimore).

Barnes, R. H. (ed) (1995) *Indigenous Peoples of Asia* (Association of Asian Studies, Ann Arbor).

Barnett, Michael and Martha Finnemore (2004) *Rules for the World: International Organizations in Global Politics* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

Barry, Brian (2001) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity Press, Cambridge).

Barsh, Russel Lawrence (1994) 'Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International Law?', *Harvard Human Rights Journal*, 7: 33–86.

Batt, Judy and J. Amato (1998) 'Minority Rights and EU Enlargement to the East', European University Institute, Robert Schuman Centre Policy Paper No. 98/5.

Baubock, Rainer (1994) *Transnational Citizenship: Membership and Rights in Transnational Migration* (Edward Elgar, Aldershot).

—— (2000) 'Why Stay Together: A Pluralist Approach to Secession and Federation', in Will Kymlicka and Wayne Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford), 366–94.

—— (2001) 'Cultural Citizenship, Minority Rights and Self-Government', in Alex Aleinikoff and Douglas Klusmeyer (eds), *Citizenship Today: Global Perspectives* (Carnegie Endowment for International Peace, Washington), 319–48.

—— (2004) 'Territorial or Cultural Autonomy for National Minorities?' in Alain Dieckhoff (ed), *The Politics of Belonging: Nationalism, Liberalism and Pluralism* (Lexington Books, Lanham, Md.), 221–58.

—— (2006) 'Autonomy, Power-Sharing and Common Citizenship: Principles for Accommodating National Minorities in Europe', in John McGarry and Michael Keating (eds), *European Integration and the Nationalities Question* (Routledge, London), 85–102.

Bauer, Joanne and Daniel Bell (eds) (1999) *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge University Press, Cambridge).

Bayart, Jean-Françoise (2005) *The Illusion of Cultural Identity* (University of Chicago Press, Chicago).

Bayefsky, Anne (ed) (2000) *Self-Determination in International Law: Quebec and Lessons Learned* (Kluwer, The Hague).

Bell, Daniel A. (1999) *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia* (Princeton University Press, Princeton).

—— (2004) 'Is Democracy the "Least Bad" System for Minority Groups?' in Susan Henders (ed), *Democratization and Identity: Regimes and Ethnicity in East and Southeast Asia* (Lexington, Lanham, Md.), 25–42.

Bell, Gary (2001) 'Minority Rights in Indonesia: Will Constitutional Recognition lead to Disintegration and Discrimination?' *Singapore Journal of International and Comparative Law*, 5: 784–806.

Bengio, Ofra and Gabriel Ben-Dor (eds) (1999) *Minorities and the State in the Arab World* (Lynne Reinner, Boulder, Colo.).

Bengoa, José (2000) 'Existence and Recognition of Minorities', Working Paper prepared for Working Group on Minorities, Sixth Session, 22–6 May 2000, United Nations document E/CN.4/Sub.2/AC.5/2000/WP.2

Benhabib, Seyla (2002) *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton University Press, Princeton).

Bermeo, Nancy (2002) 'The Import of Institutions', *Journal of Democracy*, 13/2: 96–110.

Berry, John, Jean Phinney, David Sam, and Paul Vedder (2006) 'Immigrant Youth: Acculturation, Identity and Adaptation', *Applied Psychology: An International Review*, 55/3: 303–32.

Bessenyey-Williams, Margit (2002) 'European Integration and Minority Rights: The Case of Hungary and its Neighbours', in Ron Linden (ed), *Norms and Nannies: The Impact of International Organizations on the Central and East European States* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.), 227–58.

Béteille, André (2000) 'On the Concept of Indigenous Peoples', *Current Anthropology*, 19/2: 187–97.

Bibo, Istvan (1991) 'The Distress of East European Small States' in Karoly Nagy (ed), *Democracy, Revolution, Self-Determination* (Social Science Monographs, Boulder, Colo.), 13–86; 1st pub. 1946.

Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism* (Sage, London).

Birnbaum, Pierre (2004) 'Between Universalism and Multiculturalism: The French Model in Contemporary Political Theory', in Alain Dieckhoff (ed), *The Politics of Belonging* (Lexington, Lanham, Md.), 177–94.

Bissoondath, Neil (1994) *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Penguin, Toronto).

Bloed, Arie and Pieter van Dijk (eds) (1999) *Protection of Minority Rights through Bilateral Treaties: The Case of Central and Eastern Europe* (Kluwer, The Hague).

Bloemraad, Irene (2002) 'The Naturalization Gap: An Institutional Approach to Citizenship Acquisition in Canada and the United States', *International Migration Review*, 36/1: 194–229.

—— (2005) 'The Limits of de Tocqueville: How Government Facilitates Organizational Capacity in Newcomer Communities', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31: 865–87.

—— (2006) *Becoming a Citizen: Incorporating Immigrants and Refugees in the United States and Canada* (University of California Press, Berkeley).

Bonnett, Alistair (2000) *Anti-Racism* (Routledge, London).

—— (2006) 'The Americanisation of Anti-Racism: Global Power and Hegemony in Ethnic Equity', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32/7: 1083–103.

Booth, Ken (1999) 'Three Tyrannies', in Tim Dunne and Nicholas Wheeler (eds), *Human Rights in Global Politics* (Cambridge University Press, Cambridge), 31–70.

Borgwardt, Elizabeth (2005) *A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Borrows, John (2000) '"Landed Citizenship": Narratives of Aboriginal Political Participation', in Will Kymlicka and Wayne Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford), 326–42.

Borstelmann, Thomas (1993) *Apartheid's Reluctant Uncle: The United States and Southern Africa in the Early Cold War* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2001) *The Cold War and the Color Line: American Race Relations in the Global Arena* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1999) 'On the Cunning of Imperialist Reason', *Theory, Culture and Society*, 16/1: 41–58.

Bowen, John (2000) 'Should We Have a Universal Concept of "Indigenous Peoples Rights"? Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century', *Anthropology Today*, 16/4: 12–16.

Bowring, Bill and Deirdre Fottrell (eds) (1999) *Minority and Group Rights in the New Millennium* (Martinus Nijhoff, The Hague).

Breuning, Maruke (1999) 'Ethnopolitical Parties and Development Cooperation: The Case of Belgium', *Comparative Political Studies*, 32/6: 724–51.

Brölmann, Catherine, René Lefeber, and Marjoleine Zeick (eds) (1993) *Peoples and Minorities in International Law* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

Brooks, Roy (2004) *Atonement and Forgiveness: A New Model for Black Reparations* (University of California Press, Berkeley).

Brubaker, Rogers (1996) *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— (2001) 'The Return of Assimilation?' *Ethnic and Racial Studies*, 24/4: 531–48.

Brusis, Martin (2003) 'The European Union and Interethnic Power-Sharing Arrangements in Accession Countries', *Journal of Ethnic and Minority Issues in Europe*, Issue 2003/1 (<http://www.ecmi.de/jemie>).

Brysk, Alison (2000) *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford University Press, Stanford, Calif.).

Buchanan, Allen (2004) *Justice, Legitimacy and Self-Determination* (Oxford University Press, Oxford).

Bulbeck, Chilla (2004) 'The "White Worrier" in South Australia: Attitudes to Multiculturalism, Immigration and Reconciliation', *Journal of Sociology*, 40/4: 341–61.

Bunce, Valerie (1999) *Subversive Institutions: The Design and Destruction of Socialism and the State* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— and Stephen, Watts (2005) 'Managing Diversity and Sustaining Democracy in the Post Communist World', in Philip Roeder and Donald Rothchild (eds), *Sustainable Peace: Power and Democracy after Civil War* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

Burgess, Adam (1999) 'Critical Reflections on the Return of National Minority Rights to East/West European Affairs', in Karl Cordell (ed), *Ethnicity and Democratisation in the New Europe* (Routledge, London), 49–60.

Burns, M. (1996) 'Disturbed Spirits: Minority Rights and the New World Orders, 1919 and the 1990s' in S. F. Wells and P. Bailey-Smith (eds), *New European Orders: 1919 and 1991* (Woodrow Wilson Center Press, Washington), 41–61.

Byman, Daniel (1997) 'Rethinking Partition: Lessons from Iraq and Lebanon', *Security Studies*, 7/1: 1–32.

Cairns, Alan (2000) *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State* (University of British Columbia Press, Vancouver).

—— (2005) *First Nations and the Canadian State: In Search of Coexistence* (Institute for Intergovernmental Relations, Kingston).

Caplan, Richard (2005) *Europe and the Recognition of New States in Yugoslavia* (Cambridge University Press, Cambridge).

Caputo, Richard (2001) 'Multiculturalism and Social Justice in the United States: An Attempt to Reconcile the Irreconcilable with a Pragmatic Liberal Framework', *Race, Gender and Class*, 8/1: 161–82.

Carens, Joseph (ed) (1995) *Is Quebec Nationalism Just?* (McGill-Queen's University Press, Montreal).

—— (2000) *Culture, Citizenship and Community* (Oxford University Press, Oxford).

Cashaback, David (2005) 'Accommodating Multinationalism in Russia and Canada: A Comparative Study of Federal Design and Language Policy in Tatarstan and Quebec', Ph.D. Thesis, London School of Economics and Political Science.

Cassese, Antonio (1995) *Self-Determination of Peoples: A Legal Reappraisal* (Cambridge University Press, Cambridge).

Castellino, Joshua (2000) *International Law and Self-Determination* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

—— and Elvira Dominguez Redondo (2006) *Minority Rights in Asia: A Comparative Legal Analysis* (Oxford University Press, Oxford).

Ceuppens, B. and P. Geschiere (2005) 'Autochthony, Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe', *Annual Review of Anthropology*, 34: 385–428.

Chandler, David (1999) 'The OSCE and the Internationalisation of National Minority Rights', in Karl Cordell (ed), *Ethnicity and Democratisation in the New Europe* (Routledge, London), 61–76.

—— (2000) *Bosnia: Faking Democracy after Dayton* (Pluto, London).

Chandler, Michael and Christopher Lalonde (1998) 'Cultural Continuity as a Hedge against Suicide in Canada's First Nations', *Journal of Transcultural Psychiatry*, 35/2: 191–219.

Chapman, Chris (2005) 'Conflict Prevention and the Rights of Minorities and Indigenous Peoples', *Human Rights Tribune des droits humains*, 11/2 (<http://www.hri.ca/tribune/onlineissue/25_05-2005/contents.html>).

Chartrand, Paul (1995) 'The Aboriginal Peoples of Canada and Renewal of the Federation', in Karen Knop (ed), *Rethinking Federalism: Citizens, Markets and Governments in a Changing World* (University of British Columbia Press, Vancouver).

Checkel, Jeffrey (1999) 'Norms, Institutions, and National Identity in Contemporary Europe', *International Studies Quarterly*, 43: 83–114.

Chesterman, Simon (2001) 'Minority Protection, Conflict Prevention, and the UN System' (Presented at meeting of the Rockefeller Foundation, October), available at <http://www.ipacademy.org/PDF_Reports/minority_protection_for_web.pdf>.

Chua, Amy (2003) *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability* (Doubleday, New York).

Cilevics, Boris (2005) 'Modern Nation-State and European Standards of Minority Rights', in *State Consolidation and National Identity* (Council of Europe Publishing, Science and Technique of Democracy Series No. 38, Strasbourg), 15–24.

Claude, Inis (1955) *National Minorities: An International Problem* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Cocen Group (1999) 'Guiding Principles for Improving the Situation of the Roma Based on the Recommendations of the Council of Europe's Specialist Group on Roma/Gypsies and on the Recommendations of the OSCE High Commission on National Minorities', adopted by the European Union (Cocen Group) at the Tempere Summit, December 1999 (<http://www.CoE.int/T/DG3/RomaTravellers/documentation/recommendations/MiscCOCENguidelineseu_eg.asp>).

Collier, Paul (2000) 'Ethnicity, Politics, and Economic Performance', *Economics and Politics*, 12/3: 225–46.

—— Lani Elliot, Havard Hegre, Anke Hoeffler, Marta Reynal-Querol, and Nicholas Sambanis (2003) *Breaking the Conflict Trap: Civil War and Development Policy* (World Bank, Washington).

Commission on Systemic Racism in the Ontario Criminal Justice System (1995), *Racism behind Bars: The Treatment of Black and other Racial Minority Prisoners in Ontario Prison* (Interim Report, Toronto).

Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (2000) *The Future of Multiethnic Britain* (Profile Books, London).

Connor, Walker (1993) *Ethnonationalism* (Princeton University Press, Princeton).

Connor, Walker (1999) 'National Self-Determination and Tomorrow's Political Map', in Alan C. Cairns, John C. Courtney, Peter Mackinnan, Hans J. Michelmann, and David E. Smith (eds), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 163–76.

Coppieters, Bruno (2004) *Europeanization and Conflict Resolution: Case Studies from the European Periphery* (Academia Press, Ghent).

Cornell, Stephen and Joseph Kalt (1995) 'Where Does Economic Development Really Come From? Constitutional Rule among the Contemporary Sioux and Apache', *Economic Inquiry*, 33: 402–26.

—— —— (1998) 'Sovereignty and Nation-Building: The Development Challenge in Indian Country Today', *American Indian Culture and Research Journal*, 22: 187–214.

—— —— (2000) 'Where's the Glue? Institutional Bases of American Indian Economic Development', *Journal of Socio-Economics*, 29: 443–70.

Cornell, Svante (2002) 'Autonomy as a Source of Conflict: Caucasian Conflicts in Theoretical Perspective', *World Politics* 54/2: 245–76.

Cornwall, Mark (1996) 'Minority Rights and Wrongs in Eastern Europe in the Twentieth Century', *The Historian*, 50: 16–20.

Council of Europe (2004) *Mechanisms for the Implementation of Minority Rights* (Council of Europe Publishing, Strasbourg).

—— (2005) *Framework Convention for the Protection of National Minorities: Collected Texts*, 3rd edn (Council of Europe Publishing, Strasbourg).

Cowan, Jane (2001) 'Ambiguities of an Emancipatory Discourse: The Making of a Macedonian Minority in Greece', in Cowan et al (eds) (2001).

—— Marie-Bénédicte Dembour, and Richard Wilson (eds) (2001) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cambridge University Press, Cambridge).

Cowan, Klint (2006) 'International Responsibility for Human Rights Violations by American Indian Tribes', *Yale Human Rights and Development Law Journal* 9. (Available at http://islandia.law.yale.edu/yhrdlj/)

Crawford, James (ed) (1988) *The Rights of Peoples* (Oxford University Press, Oxford).

Crepaz, Markus (2006) '"If You are My Brother, I May Give You a Dime!" Public Opinion on Multiculturalism, Trust and the Welfare State', in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 92–118.

Cumper, Peter and Steven Wheatley (eds) (1999) *Minority Rights in the 'New' Europe* (Kluwer, The Hague).

Daes, Erica-Irene (1996) 'Working Paper on the Concept of "Indigenous people"', prepared for the UN Working Group on Indigenous Populations (UN Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2).

Danspeckgruber, Wolfgang (ed) (2002) *The Self-Determination of Peoples: Community, Nation, and State in an Interdependent World* (Lynne Reinner, Boulder, Colo.).

—— and Arthur Watts (eds) (1997) *Self-Determination and Self-Administration: A Sourcebook* (Lynne Reinner, Boulder, Colo.).

Das Gupta, Tania (1999) 'The Politics of Multiculturalism: "Immigrant Women" and the Canadian State', in Enakshi Dua and Angela Robertson (eds), *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought* (Women's Press, Toronto).

Dasko, Donna (2005) 'Public Attitudes towards Multiculturalism and Bilingualism in Canada', in Margaret Adsett, Caroline Mallandain, and Shannon Stettner (eds), *Canadian and French Perspectives on Diversity: Conference Proceedings* (Department of Canadian Heritage, Ottawa), 119–25.

Davies, Scott (1999) 'From Moral Duty to Cultural Rights: A Case Study of Political Framing in Education', *Sociology of Education*, 72: 1–21.

De La Pena, Guillermo (2002) 'Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights, and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico', in Rachel Sieder (ed), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (Palgrave, London), 129–56.

Deets, Stephen and Sherrill Stroschein (2005) 'Dilemmas of Autonomy and Liberal Pluralism: Examples Involving Hungarians in Central Europe', *Nations and Nationalism*, 11/2: 285–305.

Delanty, Gerard (2003) *Community* (Routledge, London).

Dembour, Marie-Benedicte (2001) 'Following the Movement of a Pendulum: Between Universalism and Relativism', in Cowan et al (eds) (2001), 56–79.

Deveaux, Monique (2000) 'Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality', *Political Studies*, 48/3: 522–39.

DeWitte, Bruno (1993) 'The European Community and its Minorities', in C. Brölmann et al (eds), *Peoples and Minorities in International Law* (Martinus Nijhoff, Dordrecht), 167–85.

—— (2002) 'Politics versus Law in the EU's Approach to Ethnic Minorities', in Jan Zielonka (ed), *Europe Unbound: Enlarging and Reshaping the Boundaries of the European Union* (Routledge, London), 137–60.

—— (2004) 'The Constitutional Resources for an EU Minority Protection Policy', in Toggenburg (ed), 109–24.

Dezalay, Yves and Bryant Garth (2002) *The Internationalization of Palace Wars: Lawyers, Economists, and the Contest to Transform Latin American States* (University of Chicago Press, Chicago).

Dharmadase, K. N. O. (1992) *Language, Religion and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka* (University of Michigan Press, Ann Arbor).

Diaz Polanco, Hector (1997) *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination* (Westview, Boulder, Colo.).

Dimitras, Panayote (2004) *Recognition of Minorities in Europe: Protecting Rights and Dignity* (Minority Rights Group, London).

Dinstein, Yoram (ed) (1992) *The Protection of Minorities and Human Rights* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

Ditchev, Ivaylo (2004) 'Monoculturalism as Prevailing Culture' (trans. from the original Bulgarian on <http://www.eurozine.com>).

Dobre, Ana-Marie (2003) 'EU Conditionality and Romanian Minority Rights Policy: Towards the Europeanisation of the Candidate Countries', *Perspectives on European Politics and Society*, 4/1: 55–83.

Dolowitz, David and David Marsh (1996) 'Who Learns What from Whom? A Review of the Policy Transfer Literature', *Political Studies*, 44: 353–57.

—— —— (2000) 'Learning from Abroad: The Role of Policy Transfer in Contemporary Policy-Making', *Governance: An International Journal of Policy and Administration*, 13/1: 5–24.

Dorff, Robert (1994) 'Federalism in Eastern Europe: Part of the Solution or Part of the Problem?', *Publius*, 24: 99–114.

Dorowszewska, Ursula (2001) 'Rethinking the State, Minorities and National Security', in Kymlicka and Opalski (eds) (2001), 126–34.

Drake, St Clair (1951) 'The International Implications of Race and Race Relations', *Journal of Negro Education*, 29: 261–78.

Druviete, Ina (1997) 'Linguistic Human Rights in the Baltic States', *International Journal of the Sociology of Language*, 127: 161–85.

Drzewicki, Krzysztof (2005) 'A Constitution for Europe: Enshrining Minority Rights', *OSCE Magazine*, 11/1: 19–21.

Easterly, William and Ross Levine (1997) 'Africa's Growth Tragedy: Policies and Ethnic Division', *Quarterly Journal of Economics*, 112: 1203–50.

Economist The, (1995) 'A Question of Colour', *The Economist*, 15 April, 13–14.

Ehmann, Annagret (1998) 'From Colonial Racism to Nazi Population Policy', in Michael Berenbaum and Abraham Peck (eds), *The Holocaust and History* (Indiana University Press, Bloomington, Ind), 115–33.

Eide, Asbjorn (1993) 'In Search of Constructive Alternatives to Secession', in Tomuschat (ed) (1993), 136–76.

—— (2004) 'The Role of the United Nations Working Group in Minorities', in Council of Europe (2004), 55–70.

—— and Erika-Irene Daes (2000) 'Working Paper on the Relationship and Distinction between the Rights of Persons Belonging to Minorities and those of Indigenous Peoples', prepared for the UN Sub-Commission on Promotion and Protection of Human Rights (UN Doc. E/CN.4/Sub.2/2000/10).

Eisenberg, Avigail and Jeff Spinner-Halev (eds) (2005) *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity* (Cambridge University Press, Cambridge).

Ejobowah, John Boye (1998) 'The Political Public and Difference: The Case of Nigeria' (PhD Thesis, Department of Political Science, University of Toronto).

Entzinger, Han (2003) 'The Rise and Fall of Multiculturalism in the Netherlands', in Christian Joppke and Ewa Morawska (eds), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States* (Palgrave, London), 59–86.

—— (2006) 'The Parallel Decline of Multiculturalism and the Welfare State', in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 177–201.

Eriksen, Thomas Hylland (2001) 'Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concept of Culture', in Cowan et al (eds) (2001), 127–48.

Estebanez, Maria (1997) 'The High Commissioner on National Minorities: Development of the Mandate', in Michael Bothe, Natalino Rouzitti, and Allan Rosas (eds), *The OSCE in the Maintenance of Peace and Security* (Kluwer, The Hague), 123–66.

EUMAP (2001) *Monitoring the EU Accession Process: Minority Protection* (European Union Accession Monitoring Program, Open Society Institute, Budapest).

European Commission (2004) 'Handbook on Integration for Policy-Makers and Practitioners' (Directorate-General, Justice, Freedom and Security, European Communities) <http://www.europa.eu.int/comm/justice_home/>.

European Commission for Democracy through Law (1994) *The Protection of Minorities: Collected Texts of the European Commission for Democracy through Law* (Council of Europe Publishing, Strasbourg).

—— (1996) 'Opinion of the Venice Commission on the Interpretation of Article 11 of the Draft Protocol to the European Convention on Human Rights appended to Recommendation 1201'.

European Council (2004) 'Common Basic Principles for Immigrant Integration Policy in the European Union', Document 14615/04, adopted 19 November 2004.

Evans, Geoffrey (2006) 'Is Multiculturalism Eroding the Welfare State? The British Case', in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 152–76.

Evers, Pieter (1995) 'Preliminary Policy and Legal Questions about Recognizing Traditional Land in Indonesia', *Ekonesia*, 3: 1–24.

Eyoh, Dickson (2004) 'Contesting Local Citizenship: Liberalization and the Politics of Difference in Cameroon', in Bruce Berman, Dickson Eyoh, and Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Democracy in Africa* (James Currey Ltd, Oxford), 96–112.

Falk, Richard (1999) *Predatory Globalization: A Critique* (Polity Press, Cambridge).

—— (2000) *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World* (Routledge, New York).

Favell, Adrian (2001) *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, rev. edn. (St Martin's Press, New York).

Fearon, James and David Laitin (1996) 'Explaining Interethnic Cooperation', *American Political Science Review*, 90/4: 715–35.

—— —— (2000) 'Violence and the Social Construction of Ethnic Identity', *International Organization*, 54/4: 845–77.

—— —— (2003) 'Ethnicity, Insurgency and Civil War', *American Political Science Review*, 97/1: 75–90.

Feldman, Alice (2002) 'Making Space at the Nations' Table: Mapping the Transformative Geographies of the International Indigenous Peoples' Movement', *Social Movement Studies*, 1/1: 31–46.

Fink, Carole (2004) *Defending the Rights of Others: The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878–1938* (Cambridge University Press, Cambridge).

Finkielkraut, Alain (1988) *The Undoing of Thought*, trans. Dennis O'Keefe (Claridge Press, London).

Fish, Steven and Robin Brooks (2004) 'Does Diversity Hurt Democracy?' *Journal of Democracy*, 15/1: 154–66.

Fleras, Augie and Jean Elliot (1992) *The Nations Within: Aboriginal–State Relations in Canada, the United States and New Zealand* (Oxford University Press, Toronto).

Forbes, Donald (1994) 'Canada: From Bilingualism to Multiculturalism', in Larry Diamond and Marc Plattner (eds), *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy* (Johns Hopkins University Press, Baltimore), 86–101.

Ford, Stuart (1999) 'OSCE National Minority Rights in the United States: The Limits of Conflict Resolution', *Suffolk Transnational Law Review*, 23/1: 1–55.

Fraser, Nancy (1995) 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age', *New Left Review*, 212: 68–93.

—— (1998) 'Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation', in Grethe Peterson (ed), *The Tanner Lectures on Human Values*, 19 (University of Utah Press, Salt Lake City), 1–67.

—— (2000) 'Rethinking Recognition', *New Left Review*, 3: 107–20.

—— (2003) 'Social Justice in the Age of Identity Politics', in Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Verso, London), 7–109.

Freeman, Michael (2002) 'Anthropology and the Democratisation of Human Rights', *International Journal of Human Rights*, 6/3: 37–54.

Frideres, James (1997) 'Edging into the Mainstream: Immigrant Adult and their Children', in S. Isajiw (ed), *Multiculturalism in North American and Europe: Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation* (Canadian Scholar's Press, Toronto), 537–62.

Füredi, Frank (1998) *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race* (Pluto, London).

Gagnon, Alain and James Tully (eds) (2001) *Multinational Democracies* (Cambridge University Press, Cambridge).

Gal, Kinga (1999) *Bilateral Agreements in Central and Eastern Europe: A New Inter-State Framework for Minority Protection* (European Centre for Minority Issues, Working Paper No. 4, Flensburg).

Galbreath, David (2003) 'The Politics of European Integration and Minority Rights in Estonia and Latvia', *Perspectives on European Politics and Society*, 4/1: 35–53.

—— (2006) 'European Integration through Democratic Conditionality: Latvia in the Context of Minority Rights', *Journal of Contemporary European Studies*, 14/1: 69–88.

Galston, William (1991) *Liberal Purposes* (Cambridge University Press, Cambridge).

Ganguly, Sumit (1997) 'Ethnic Policies and Political Quiescence in Malaysia and Singapore', in Michael Brown and Sumit Ganguly (eds), *Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific* (MIT Press, Cambridge), 233–72.

Garet, Ronald (1983) 'Communality and Existence: The Rights of Groups', *Southern California Law Review*, 56/5: 1001–75.

Gayim, Eyassu (2001) *The Concept of Minority in International Law: A Critical Study of the Vital Elements* (University of Lapland Press, Rovaniemi).

Geschiere, P. (2005) 'Autochthony and Citizenship: New Modes in the Struggle over Belonging and Exclusion in Africa', *Forum for Development Studies*, 32/2: 371–84.

Ghai, Yash (1999) 'Universalism and Relativism: Human Rights as a Framework for Negotiating Interethnic Claims', *Cardozo Law Review*, 21: 1095–140.

Ghanea, Nazila and Alexandra Xanthaki (eds) (2005) *Minorities, Peoples and Self-Determination: Essays in Honour of Patrick Thornberry* (Martinus Nijhoff, Leiden).

Giroux, Henry (1994) *Disturbing Pleasures: Learning Popular Culture* (Routledge, London).

Glazer, Nathan (1997) *We Are All Multiculturalists Now* (Harvard University Press, Mass., Cambridge).

Glendon, Mary Ann (2001) *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (Random House, New York).

Global Commission on International Migration (2005) *Migration in an Interconnected World: New Directions for Action* (United Nations, New York—posted at <http://www.gcim.org>).

Goodwin, Morag (2004) 'The Romani Claim to Non-territorial Nation Status: Recognition from an International Legal Perspective', *Roma Rights*, 2004/1: 54–64.

Government of Canada (1995) 'Female Genital Mutilation: Report on Consultations Held in Ottawa and Montreal' (Report WD1995-8e, Department of Justice, Research and Statistics Section, Ottawa).

Grabb, Edward and James Curtis (2005) *Regions Apart: The Four Societies of Canada and the United States* (Oxford University Press, Toronto).

Grare, Frederic (2006) *Pakistan: The Resurgence of Baluch Nationalism* (Carnegie Papers No. 65, Carnegie Endowment for International Peace, Washington).

Gray, Andrew (1998) 'Development Policy—Development Protest: The World Bank, Indigenous Peoples, and NGOs', in Jonathan Fox and David Brown (eds), *The Struggle for Accountability: The World Bank, NGOs, and Grassroots Movements* (MIT Press, Cambridge, Mass.), 267–302.

Green, Joyce and Ian Peach (2007) 'Beyond "Us" and "Them": Prescribing Postcolonial Politics and Policy in Saskatchewan', in Keith Banting, Thomas Courchene, and Leslie Seidle (eds), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada* (Institute for Research on Public Policy, Montreal), 263–84.

Grin, François (1999) *Language Policy in Multilingual Switzerland: Overview and Recent Developments* (ECMI Brief No. 2, European Centre for Minority Issues, Flensburg).

Grin, François (2004) 'On the Costs of Cultural Diversity', in Philippe Van Parijs (ed), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity* (Deboeck Université Press, Brussels), 189–202.

Guglielmo, Rachel (2004) 'Human Rights in the Accession Process: Roma and Muslims in an Enlarging EU', in Toggenburg (ed) (2004), 39–58.

—— and Timothy William Waters (2005) 'Migrating Towards Minority Status: Shifting European Policy Towards Roma', *Journal of Common Market Studies*, 43/4: 763–86.

Guibernau, Montserrat (1999) *Nations without States: Political Communities in a Global Age* (Polity Press, Cambridge).

Guilhot, Nicolas (2005) *The Democracy Makers: Human Rights and International Order* (Columbia University Press, New York).

Gurr, Ted (1993) *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict* (Institute of Peace Press, Washington).

—— (2000) *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century* (Institute of Peace Press, Washington).

Gustafson, Bret (2002) 'Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia', in David Maybury-Lewis (ed), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.), 267–306.

Gwyn, Richard (1995) *Nationalism without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian* (McClelland and Stewart, Toronto).

Hadden, Tom (2003) 'Towards a Set of Regional Guidelines or Codes of Practice on the Implementation of the Declaration' (Working Paper prepared for 9th Session of the UN Working Group on Minorities, E/CN.4/Sub.2/AC.5/2003/WP.1).

—— (2004) 'The Pendulum Theory of Individual, Communal and Minority Rights', in Simon Caney and Peter Jones (eds), *Human Rights and Global Diversity* (Frank Cass, Portland, Ore.), 77–90.

Hale, Charles (2002) 'Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala', *Journal of Latin American Studies*, 34: 485–524.

Hannikainen, Lauri (1996) 'The Status of Minorities, Indigenous Peoples and Immigrant and Refugee Groups in Four Nordic States', *Nordic Journal of International Law*, 65: 1–71.

—— (1998) 'Self-Determination and Autonomy in International Law', in Marku Suksi (ed), *Autonomy: Applications and Implications* (Kluwer, The Hague), 76–95.

Hannum, Hurst (1990) *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia).

Hansen, Randall (2007). 'Diversity, Integration and the Turn from Multiculturalism in the United Kingdom', in Keith Banting, Thomas Courchene, and Leslie Seidle (eds), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada* (Institute for Research on Public Policy, Montreal), 35–86.

Harles, John (2004) 'Immigrant Integration in Canada and the United States', *American Review of Canadian Studies*, 34/2: 223–58.

Harty, Siobhan and Michael Murphy (2005) *In Defense of Multinational Citizenship* (UBC Press, Vancouver).

Havemann, Paul (ed) (1999) *Indigenous Peoples' Rights in Australia, Canada and New Zealand* (Oxford University Press, Oxford).

He, Baogang (1998) 'Can Kymlicka's Liberal Theory of Minority Rights be Applied in East Asia?', in Paul van der Velde and Alex McKay (eds), *New Developments in Asian Studies* (Kegal Paul International, London), 20–44.

—— (2004) 'Confucianism versus Liberalism over Minority Rights: A Critical Response to Will Kymlicka', *Journal of Chinese Philosophy*, 31/1: 103–23.

Heintze, H. J. (1998) 'On the Legal Understanding of Autonomy', in Marku Suksi (ed), *Autonomy: Applications and Implications* (Kluwer, The Hague).

Henrard, Kristin (2000) *Devising an Adequate Scheme of Minority Protection: Individual Human Rights, Minority Rights and the Right to Self-Determination* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

—— (2005) 'Ever-Increasing Synergy towards a Stronger Level of Minority Protection between Minority-Specific and Non-Minority-Specific Instruments', *European Yearbook of Minority Issues*, 3: 15–42.

Henry, Frances (1994) *The Caribbean Diaspora in Toronto: Learning to Live with Racism* (University of Toronto Press, Toronto).

Hero, Rodney and Robert Preuhs (2006) 'Multiculturalism and Welfare Policies in the US States: A State-Level Comparative Analysis', in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 121–51.

Hewitt, Roger (2005) *White Backlash and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge University Press, Cambridge).

Hillard, Pierre (2002) *Minorités et Régionalismes dans l'Europe Fédérale des Régions: Enquête sur le plan allemand qui va bouleverser l'Europe*, 3rd edn (Editions François-Xavier de Guibert, Paris).

Ho, Chin Ung (2000) *The Chinese of South-East Asia* (Minority Rights Group, London).

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds) (1983) *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge).

Hoffman, Rainer (2002) 'Protecting the Rights of National Minorities in Europe: First Experiences with the Council of Europe Framework Convention for the Protection of National Minorities', *German Yearbook of International Law*, 44: 237–69.

Hooker, Juliet (2005) 'Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Contemporary Latin America', *Journal of Latin American Studies*, 37/2: 285–310.

Housden, Martyn (2006) 'Ewald Ammende, the Congress of European Nationalities and the Rise of Nazism' (Paper presented at conference on 'The Theory and

Practice of Cultural Autonomy in Central and Eastern Europe: Historical and Contemporary Perspectives', University of Glasgow, July).

Howard-Hassmann, Rhoda (2003) *Compassionate Canadians: Civic Leaders Discuss Human Rights* (University of Toronto Press, Toronto).

Hughes, James and Gwendolyn Sasse (2003) 'Monitoring the Monitors: EU Enlargement Conditionality and Minority Protection in the CEECs', *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 1: 1–36.

Hum, Derek and Wayne Simpson (2007) 'Revisiting Equity and Labour: Immigration, Gender, Minority Status and Income Differentials in Canada', in Sean Hier and Singh Bolaria (eds) *Race and Racism in 21st Century Canada* (Broadview, Peterborough).

Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Simon & Schuster, New York).

Hussain, Asaf, Bill Law, and Tim Haq (2006) *Engagement with Culture: From Diversity to Interculturalism* (Institute of Lifelong Learning, University of Leicester, Leicester).

Ibrahim, Saad Eddin (1996) 'Management and Mismanagement of Diversity: The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World' (MOST Discussion Paper No. 10, UNESCO—posted at <http://www.unesco.org/most/ibraeng.htm>).

ICES (International Centre for Ethnic Studies) (1995) *Minorities in Cambodia* (Minority Rights Group Report 95/2, London).

Ignatieff, Michael (1993) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* (Farrar, Straus and Giroux, New York).

—— (2000) *The Rights Revolution* (Anansi Press, Toronto).

Inglehart, Ronald, Miguel Basanez, and Alejandro Moreno (1998) *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook* (University of Michigan Press, Ann Arbor).

—— and Christian Welzel (2005) *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence* (Cambridge University Press, Cambridge).

IOG (Institute on Governance) (2000) *Governance Models to Achieve Higher Levels of Aggregation: Literature Review* (<http://www.iog.ca>).

Ivison, D., Patton, P., and Sanders, W. (eds) (2000) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge University Press, Cambridge).

Jabareen, Hassan (2002) 'The Future of Arab Citizenship in Israel', in Daniel Levy and Yfaat Weiss (eds), *Challenging Ethnic Citizenship* (Berghahn, New York), 196–220.

—— (2005) 'Collective Rights and Reconciliation in the Constitutional Process: The Case of Israel', *Adalah Newsletter*, 12 (April) (<http://www.adalah.org>).

Jackson, Robert (1993) 'The Weight of Ideas in Decolonization: Normative Change in International Relations', in Judith Goldstein and Robert Keohane (eds) *Ideas and Foreign Policy* (Cornell University Press, Ithaca), 111–38.

Jackson Preece, Jennifer (1998) *National Minorities and the European Nation-States System* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2005) *Minority Rights* (Polity Press, Cambridge).

Jain, Pratibha (2005) 'Balancing Minority Rights and Gender Justice: The Impact of Protecting Multiculturalism on Women's Rights in India', *Berkeley Journal of International Law*, 23: 201–22.

Jamal, Amal (2005) 'On the Morality of Arab Collective Rights in Israel', *Adalah Newsletter*, 12 (April) (<http://www.adalah.org>).

James, Estelle (1987) 'The Public/Private Division of Responsibility for Education in International Comparison', *Economics of Education Review*, 6/1: 1–14.

—— (1993) 'Why Do Different Countries Choose a Different Public/Private Mix of Education Services?', *Journal of Human Resources*, 28/3: 531–92.

James, Matt (1999) 'Redress Politics and Canadian Citizenship', in Harvey Lazar and Tom McIntosh (eds), *How Canadians Connect* (Institute of Intergovernmental Affairs, Kingston), 247–81.

—— (2006) 'Do Campaigns for Historical Redress Erode the Canadian Welfare State?' in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 222–46.

James, Oliver and Martin Lodge (2003) 'The Limitations of "Policy Transfer" and "Lesson Drawing" for Public Policy Research', *Political Studies Review*, 1: 179–93.

Jaworsky, John (1998) 'Nationalities Policy and Potential for Interethnic Conflict in Ukraine', in Magda Opalski (ed), *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe* (Forum Eastern Europe, Ottawa), 104–27.

Jedwab, Jack (2005) 'Muslims and Multicultural Futures in Western Democracies: Is Kymlicka's Pessimism Warranted?', *Canadian Diversity*, 4/3: 92–6.

Johns, Martin (2003) 'Do As I Say, Not As I Do: The European Union, Eastern Europe and Minority Rights', *East European Politics and Society*, 17/4: 682–99.

Johnson, Carter (2006) 'The Use and Abuse of Minority Rights: Assessing Past and Future EU Policies towards Accession Countries of Central, Eastern and South-Eastern Europe', *International Journal on Minority and Group Rights*, 13: 27–51.

Johnston, Darlene (1989) 'Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation?', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2/1: 19–34.

Johnston, Kara (2006) 'Letter', *Herizons*, 20/2: 2.

Joppke, Christian (2002) 'Multicultural Citizenship', in B. S. Turner (ed), *Handbook of Citizenship Studies* (Sage, London), 245–58.

—— (2004) 'The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy', *British Journal of Sociology*, 55/2: 237–57.

Jung, Courtney (2007) 'Democratic Engagement with Ethnic Minority Claims: A Methodological Intervention into a Normative Debate, in Omid Payrow Shabani (ed) *Multiculturalism and the Law* (University of Wales Press, Cardiff), 263–79.

Jupp, James (1995) 'The New Multicultural Agenda', *Crossings*, 1/1: 38–41.

Karmis, Dimitrios (1993) 'Cultures autochtones et libéralisme au Canada: les vertus mediatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor', *Canadian Journal of Political Science*, 26/1: 69–96.

Kate, Mary-Anne (2005) 'The Provision of Protection to Asylum-Seekers in Destination Countries' (Working Paper No. 114, New Issues in Refugee Research, Evaluation and Policy Analysis Unit, UNHCR).

Kauffman, Paul (2004) 'Diversity and Indigenous Policy Outcomes: Comparisons between Four Nations', *International Journal of Diversity in Organizations, Communities and Nations*, vol. 3 (<http://ijd.cgpublisher.com/product/pub.29/prod.3A.20>).

Kaufmann, Chaim (1996) 'Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars', *International Security*, 20/4: 136–75.

—— (1998) 'When All Else Fails: Ethnic Population Transfers and Partitions in the Twentieth Century', *International Security*, 23/2: 120–56.

Kawczynski, Rudko (2000) 'Report on the Condition of the Roma in Europe' (Background paper commissioned for OSCE/ODIHR International Consultation on Roma Refugees and Asylum-Seekers, Warsaw, October), available at <http://www.romnews.com/a/RKreport.htm>.

Kay, Barbara (2006) 'The Rise of Quebecistan', *National Post* (Toronto), 9 August.

Keal, Paul (2003) *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society* (Cambridge University Press, Cambridge).

Keating, Michael (2001) *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era* (Oxford University Press, Oxford).

—— and McGarry, J. (eds) (2001) *Minority Nationalism and the Changing International Order* (Oxford University Press, Oxford).

Keck, Margaret and Kathryn Sikkink (1998) *Activists beyond Borders: Transnational Advocacy Networks in International Politics* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

Keitner, Chimène (2004) *UNESCO and the Issue of Cultural Diversity: Review and Strategy 1946–2004* (Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue, UNESCO, Paris).

Keller, Perry (1998) 'Rethinking Ethnic and Cultural Rights in Europe', *Oxford Journal of Legal Studies*, 18: 29–59.

Kelley, Judith (2004*a*) *Ethnic Politics in Europe: The Power of Norms and Incentives* (Princeton University Press, Princeton).

—— (2004*b*) 'International Actors on the Domestic Scene: Membership Conditionality and Socialization by International Institutions', *International Organization*, 58: 425–57.

Kemp, Walter (2002) 'Applying the Nationality Principle: Handle with Care', *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, Issue 4.

Khan, Sa'ad (2002) 'The Organization of the Islamic Conference (OIC) and Muslim Minorities', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22/2: 351–67.

Kingdon, John (1997) *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, 2nd edn (Longman, New York).

Kingsbury, Benedict (1995) '"Indigenous Peoples" as an International Legal Concept', in R. H. Barnes (ed), *Indigenous Peoples of Asia* (Association of Asian Studies, Ann Arbor), 13–34.

—— (1998) '"Indigenous Peoples" in International Law: A Constructivist Approach to the Controversy', *American Journal of International Law*, 92/3: 414–57.
—— (1999*a*) 'The Applicability of the International Legal Concept of "Indigenous Peoples" in Asia', in Joanne Bauer and Daniel Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge University Press, Cambridge), 336–77.
—— (1999*b*) 'Operational Policies of International Institutions as Part of the Law-Making Process: The World Bank and Indigenous Peoples', in Guy Goodwin-Gill and Stefan Talmon (eds), *The Reality of International Law* (Oxford University Press, Oxford), 330–42.
—— (2001) 'Reconciling Five Competing Conceptual Structures of Indigenous Peoples' Claims in International and Comparative Law', in Alston (ed) (2001), 69–110.
Klausen, Jytte (2005) *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe* (Oxford University Press, Oxford).
Klebes, Heinrich (1995) 'The Council of Europe's Framework Convention for the Protection of National Minorities', *Human Rights Law Journal*, 16/1: 92–8.
Klimová-Alexander, Ilona (2005) *The Romani Voice in World Politics: The United Nations and Non-State Actors* (Ashgate, Aldershot).
—— (2007) 'Transnational Romani and Indigenous Non-territorial Self-Determination Claims' *Ethnopolitics*, 6/3: 395-416.
Knop, Karen (2002) *Diversity and Self-Determination in International Law* (Cambridge University Press, Cambridge).
Kolsto, Pal (2001) 'Territorial Autonomy as a Minority Rights Regime in Post-Communist Countries', in Kymlicka and Opalski (eds) (2001), 200–19.
Koopmans, Ruud and Paul Statham (1999) 'Challenging the Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism and the Collective Claims-Making of Migrants and Ethnic Minorities in Britain and Germany', *American Journal of Sociology*, 105/3: 652–96.
—— —— (2003) 'How National Citizenship Shapes Transnationalism: A Comparative Analysis of Migrant and Minority Claims-Making in Germany, Great Britain and the Netherlands', in Christian Joppke and Ewa Morawska (eds), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States* (Palgrave, London), 195–238.
—— —— Macro Guigni and Florence Passy (2005) *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
Koulish, Robert (2005) 'Hungarian Roma Attitudes on Minority Rights: The Symbolic Violence of Ethnic Identification', *Europe-Asia Studies*, 57/2: 311–26.
Kovacs, Maria (2003) 'Standards of Self-Determination and Standards of Minority Rights in the Post-Communist Era: A Historical Perspective', *Nations and Nationalism*, 9/3: 433–50.

Krasner, Stephen (1999) *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (Princeton University Press, Princeton).

Krishna, Sankaran (1999) *Postcolonial Insecurities: India, Sri Lanka and the Question of Nationhood* (University of Minnesota Press, Minneapolis).

Kristol, Irving (1991) 'The Tragedy of Multiculturalism', *Wall Street Journal*, 31 July, p. 15.

Kunz, Jozef (1954) 'The Present Status of the International Law for the Protection of Minorities', *American Journal of International Law*, 48/2: 282–7.

Kuper, Adam (2003) 'The Return of the Native', *Current Anthropology*, 44/3: 389–402.

Kuzio, Taras (2001) 'Nationalising States or Nation-Building? A Critical Review of the Theoretical Literature and Empirical Evidence', *Nations and Nationalism*, 7/2: 135–54.

Kymlicka, Will (1989) *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1998) *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2001) *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2002) 'The Impact of Group Rights on Fear and Trust: A Response to Offe', *Hagar: International Social Science Review*, 3/1: 19–36.

—— (2004*a*) 'Marketing Canadian Pluralism in the International Arena', *International Journal*, 59/4: 829–52.

—— (2004*b*) 'Universal Minority Rights? The Prospects for Consensus', in Morigiwa Yasutomo, Ishiyama Fumihiko, and Sakurai Tetsu (eds), *Universal Minority Rights, A Transnational Approach* (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie No. 96, Franz Steiner Verlag, Stuttgart), 13–57.

—— (2004*c*) 'Culturally Responsive Policies' (Background paper prepared for the 2004 United Nations Human Development Report, posted at <http://hdr.undp.org/publications/papers.cfm>).

—— (2005*a*) 'Testing the Bounds of Liberal Multiculturalism? The Sharia Debate in Ontario', presented at the conference on 'Muslim Women's Equality Rights in the Justice System: Gender, Religion and Pluralism' (Canadian Council of Muslim Women, April 2005). Forthcoming in *Ethique publique*, 9/1 (2007).

—— (2005*b*) 'Renner and the Accommodation of Substate Nationalisms', in Ephraim Nimni (ed), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics* (Routledge, London), 137–49.

—— (2006*a*) 'The Evolving Basis of International Norms of Minority Rights: Rights to Culture, Participation and Autonomy', in John McGarry and Micheal Keating (eds), *European Integration and the Nationalities Question* (Routledge, London), 35–63.

—— (2006*b*) 'Emerging Western Models of Multination Federalism: Are they Relevant for Africa?' in David Turton (ed), *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective* (James Currey Ltd, Oxford), 32–64.

—— (2007) 'Ethnocultural Diversity in a Liberal State: Making Sense of the Canadian Model(s)', in Keith Banting, Tom Courchene, and Leslie Seidle (eds), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada* (Institute for Research on Public Policy, Montreal), 39–86.

—— and Baogang He (eds) (2005) *Multiculturalism in Asia* (Oxford University Press, Oxford).

—— and Magda Opalski (eds) (2001) *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Politicial Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* (Oxford University Press, Oxford).

Laitin, David (1998) *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

—— and Robert Reich (2003) 'A Liberal Democratic Approach to Language Justice', in Will Kymlicka and Alan Patten (eds) *Language Rights and Political Theory* (Oxford University Press, Oxford), 80–104.

Lam, Maivan (2000) *At the Edge of the State: Indigenous Peoples and Self-Determination* (Transnational Publishers, Ardsley).

Lamming, Lord (2003) *The Victoria Climbie Inquiry Report* (HMSO, London).

Landry, Rodrigue (2005) 'Challenges Facing Canada's Francophone Minority: A Macroscopic Perspective', in Margaret Adsett et al (eds), *Canadian and French Perspectives on Diversity: Conference Proceedings* (Department of Canadian Heritage, Ottawa), 75–86.

Lauren, Paul Gordon (1996) *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination*, 2nd edn (Westview, Boulder, Colo.).

Layachi, Azzedine (2005) 'The Berbers in Algeria: Politicized Ethnicity and Ethnicized Politics', in Maya Shatzmiller (ed), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 195–228.

Layton, Azza Salama (2000) *International Politics and Civil Rights Policies in the United States* (Cambridge University Press, Cambridge).

Leff, Carole (1999) 'Democratization and Disintegration: Federalism and the Break-Up of the Communist Federal States', *World Politics*, 51/2: 205–35.

Lemarchand, Rene (1997) 'Ethnic Conflict Resolution in Contemporary Africa: Four Models in Search of Solutions', in Gunther Bachler (ed), *Federalism against Ethnicity* (Verlag Ruegger, Zurich), 95–106.

Lennox, Corinne (2006) 'The Changing International Protection Regimes for Minorities and Indigenous Peoples: Experiences from Latin America and Africa' (presented to Annual Conference of International Studies Association, San Diego, March 2006).

Lerner, Natan (1991) *Group Rights and Discrimination in International Law* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

Letschert, Rianne (2005) *The Impact of Minority Rights Mechanisms* (Asser Press, The Hague).

Levine, Alissa (1999) 'Female Genital Operations: Canadian Realities, Concerns and Policy Recommendations', in Harold Troper and Morton Weinfeld (eds), *Ethnicity, Politics and Public Policy* (University of Toronto Press, Toronto), 26–53.

Levy, Jacob (2000*a*) 'Three Modes of Incorporating Indigenous Law', in Will Kymlicka and Wayne Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford), 297–325.

—— (2000*b*) *The Multiculturalism of Fear* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2004) 'Liberal Jacobinism', *Ethics*, 114: 318–36.

Lewis-Anthony, Sian (1998) 'Autonomy and the Council of Europe—With Special Reference to the Application of Article 3 of the First Protocol of the European Convention on Human Rights', in Suksi (ed) (1998), 317–42.

Lian, Brad and John Oneal (1997) 'Cultural Diversity and Economic Development: A Cross-National Study of 98 Countries, 1960–85', *Economic Development and Cultural Change*, 46: 61–77.

Libal, Michael (1997) *Limits of Persuasion: Germany and the Yugoslavia Crisis, 1991–1992* (Praeger, Westport, Conn.).

Liddle, Rod (2004) 'How Islam has Killed Multiculturalism', *Spectator*, 1 May, 12–13.

Liebich, André (1995) 'Nations, States and Minorities: Why is Eastern Europe Different?', *Dissent* (summer): 313–17.

—— (2004) 'The Old and the New: Historical Dimensions of Majority-Minority Relations in an Enlarged Union', presented at ECMI conference on 'An Ever More Diverse Union?', Berlin).

Lindquist, Sven (1996) *Exterminate all the Brutes* (New Press, New York).

Lupul, Manoly (2005) *The Politics of Multiculturalism: A Ukrainian-Canadian Memoir* (Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton).

Luttwak, Edward (1999) 'Give War a Chance', *Foreign Affairs*, 78/4: 36–44.

Lyons, Gene and James Mayall (eds), *International Human Rights in the 21st Century: Protecting the Rights of Groups* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md).

McCormick, Neil (2004) 'The European Constitutional Convention and the Stateless Nations', *International Relations*, 18/3: 331–44.

McCorquodale, Robert (ed) (2000) *Self-Determination in International Law* (Ashgate, Aldershot).

McCrudden, Christopher (2007) 'Consociationalism, Equality and Minorities in the Northern Ireland Bill of Rights Debate: The Inglorious Role of the OSCE High Commissioner for National Minorities', in J. Morison, K. McEvoy, and G. Anthony (eds), *Judges, Transition and Human Rights Cultures* (Oxford University Press, Oxford).

Macdonald, Lindsay Te Ata O Tu and Paul Muldoon (2006) 'Globalisation, Neoliberalism, and the Struggle for Indigenous Citizenship', *Australian Journal of Political Science*, 41/2: 209–23.

McDonald, Michael (1991) 'Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2/1: 217–37.

MacFarlane, Neil (2001) 'The Internationalization of Ethnic Strife', in Jan Zielonka and Alex Pravda (eds), *Democratic Consolidation in Eastern Europe*, ii (Oxford University Press, Oxford), 139–62.

McGarry, John and Michael Keating (eds) (2006) *European Integration and the Nationalities Question* (Routledge, London).

MacKay, Fergus (2002) 'Universal Rights or a Universe unto Itself: Indigenous Peoples' Human Rights and the World Bank's Operational Policy 4.10 on Indigenous Peoples', *American University International Law Review*, 17: 527–624.

McMahon, Patrice (2006) 'Ethnic Peace in the East? Transnational Networks and the CSCE/OSCE', *Ethnopolitics*, 5/2: 101–24.

MacMillan, Margaret (2001) *Paris 1919: Six Months that Changed the World* (Random House, New York).

McRoberts, Kenneth (2001) *Catalonia: Nation Building without a State* (Oxford University Press, Toronto).

Mahajan, Gurpreet (1998) *Identities and Rights: Aspects of Liberal Democracy in India* (Oxford University Press, Delhi).

Malksoo, Lauri (2000) 'Language Rights in International Law: Why the Phoenix is Still in the Ashes', *Florida Journal of International Law*, 12/3: 431–65.

Malloy, Tove (2005) *National Minority Rights in Europe* (Oxford University Press, Oxford).

Mamdani, Mahmood (1996) *Citizen and Subject* (Princeton University Press, Princeton).

—— (ed) (2000) *Beyond Rights Talk and Culture Talk* (St Martin's Press, New York).

Manas, Jean (1996) 'The Council of Europe's Democracy Ideal and the Challenges of Ethno-National Strife', in Abram Chayes and Antonia Chayes (eds) *Preventing Conflict in the Post-Communist World* (Brookings Institution, Washington), 99–144.

Manning, Nicole (2002) 'US Companies Support Gender Segregation in Saudi Arabia', *National NOW Times*, summer (<http://www.now.org/nnt/summer-2002/gender.html>).

Marc, Alexandre (2005) 'Cultural Diversity and Service Delivery: Where Do We Stand?' (Working paper prepared for World Bank conference on 'New Frontiers of Social Policy: Development in a Globalizing World', Arusha, Tanzania, December 2005).

Margalit, Avishai and Joseph Raz (1990) 'National Self-Determination', *Journal of Philosophy*, 87/9: 439–61.

Markell, Patchen (2003) *Bound by Recognition* (Princeton University Press, Princeton).

Marples, David and David Duke (1995) 'Ukraine, Russia and the Question of Crimea', *Nationalities Papers*, 23/2: 261–89.

Mascarenhas, Tomas Bril (2006) 'The Privatization of Patagonia', *New Internationalist*, No. 392 (August): 30–1.

Matustik, M. (1998) 'Ludic, Corporate, and Imperial Multiculturalism: Imposters of Democracy and Cartographers of the New World Order', in Cynthia Willett (ed), *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate* (Blackwell, Oxford), 100–17.

May, Stephen (ed) (1999) *Indigenous Community-Based Education* (Multilingual Matters, Clevedon).

—— (2001) *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language* (Longman, London).

Medda-Windischer, Roberta (2004) 'Historical Minorities and Migrants: Foes or Allies?', *eumap.org Online Journal* (July 2004)—available at: <http://www.eumap.org/journal/features/2004/migration/pt1/minmigrants>.

Meijknecht, Anna (2001) *Towards International Personality: The Position of Minorities and Indigenous Peoples in International Law* (Intersentia, Antwerp).

Meyer, John (2001) 'Globalization, National Culture, and the Future of the World Polity', Wei Lun Lecture, Chinese University of Hong Kong (November).

Michaels, Walter Benn (2006) *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality* (Metropolitan Books, New York).

Mihalikova, Silvia (1998) 'The Hungarian Minority in Slovakia: Conflict Over Autonomy', in Magda Opalski (ed), *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe* (Forum Eastern Europe, Ottawa), 148–64.

Miller, David (1995) *On Nationality* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2000) *Citizenship and National Identity* (Polity Press, Cambridge).

—— (2006) 'Multiculturalism and the Welfare State: Theoretical Reflections', in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 232–38.

Minority Protection Association (1995) *The Slovak State Language Law and the Minorities: Critical Analyses and Remarks* (Minority Protection Association, Budapest).

Mitchell, Katharyne (1993) 'Multiculturalism, or the United Colors of Benetton?', *Antipode* 25: 263–94

Mitnick, Eric (2006) *Rights, Groups, and Self-Invention: Group-Differentiated Rights in Liberal Theory* (Ashgate, Aldershot).

Modood, Tariq (1996) 'The Changing Context of "Race" in Britain', *Patterns of Prejudice*, 30/1: 3–12.

—— (2003) 'Muslims and the Politics of Difference', in Sarah Spencer (ed), *The Politics of Migration* (Blackwell, Oxford) 100–15.

Moodley, Kogila (1992) 'Ethnicity, Power, Politics and Minority Education', in K. Moodley (ed), *Beyond Multicultural Education: International Perspectives* (Detselig, Calgary), 79–94.

Moore, Margaret (2001) *The Ethics of Nationalism* (Oxford University Press, Oxford).

Morawa, Alexander (2002–3) 'The Jurisprudence of the American and African Regional Human Rights Bodies', *European Yearbook of Minority Issues*, 2: 537–76.

—— (2004) 'The United Nations Treaty Monitories Bodies and Minority Rights', in Council of Europe (2004), 29–53.

Morsink, Johannes (1999) 'Cultural Genocide, the Universal Declaration, and Minority Rights', *Human Rights Quarterly*, 21/4: 1009–60.

Moynihan, Daniel (1993) *Pandaemonium: Ethnicity in International Affairs* (Oxford University Press, New York).

Mozaffar, Shaheen and James Scarritt (2000) 'Why Territorial Autonomy is Not a Viable Option for Managing Ethnic Conflict in African Plural Societies', in William Safran and Ramon Maiz (eds), *Identity and Territorial Autonomy in Plural Societies* (Frank Cass, London), 230–53.

MRG (1997) *World Directory of Minorities* (Minority Rights Group International, London).

—— (1999) *Forests and Indigenous Peoples of Asia* (Minority Rights Group, Report 98/4, London).

—— (2003) 'Possible New United Nations Mechanisms for the Protection and Promotion of the Rights of Minorities' (Working Paper submitted to UN Working Group on Minorities, 9th Session, May: E/CN.4/sub.2/AC.5/2003/WP.3).

—— (2004) 'Submission to the UN High-Level Panel on Threats, Challenges and Change: Conflict Prevention and the Protection of Minorities' (Minority Rights Group, London).

—— (2005) 'The Millennium Development Goals: Helping or Hurting Minorities?' (Working Paper submitted to the UN Working Group on Minorities, 11th Session, 31 May–3 June).

Muehlebach, Andrea (2003) 'What Self in Self-Determination: Notes from the Fronteirs of Transnational Indigenous Activism', *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10: 241–68.

Mukarji, Nirmal and Balveer Arora (1992) 'Introduction', in N. Mukarji and B. Arora (eds), *Federalism in India: Origins and Development* (Vikas Publishing, Delhi).

Murray, Rachel and Steven Wheatley (2003) 'Groups and the African Charter on Human and Peoples' Rights', *Human Rights Quarterly*, 25: 213–36.

Musgrave, Thomas (1997) *Self-Determination and National Minorities* (Oxford University Press, Oxford).

Nanda, Meera (2003) *Prophets Facing Backwards: Critiques of Science and Hindu Nationalism in India* (Rutgers University Press, New Brunswick, NJ).

Nandy, Ashis (1992) 'Federalism, the Ideology of the State and Cultural Plrualism', in Mukarji and Arora (eds) (1992).

Nelson, Daniel (1998) 'Hungary and its Neighbours: Security and Ethnic Minorities', *Nationalities Papers*, 26/2: 314–30.

Neukirch, Claus, Katrin Simhandl, and Wolfgang Zellner (2004) 'Implementing Minority Rights in the Framework of the CSCE/OSCE', in Council of Europe (2004), 159–81.

Newman, Saul (1996) *Ethnoregional Conflict in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets* (Greenwood Press, Westport, Comm).

Nietschmann, Bernard (1987) 'The Third World War', *Cultural Survival Quaterly*, 11/3: 1–16.

Niezen, Ronald (2003) *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* (University of California Press, Berkeley).

Nimni, Ephraim (2005) 'Introduction: The National Cultural Autonomy Model Revisited', in E. Nimni (ed) *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics* (Routledge, London), 1–14.

Nissan, Elizabeth (1996) *Sri Lanka: A Bitter Harvest* (Minority Rights Group, London).

Norman, Wayne (2006) *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism and Secession in the Multinational State* (Oxford University Press, Oxford).

Offe, Claus (1993) 'Ethnic Politics in East European Transitions', in Jody Jensen and Ferenc Miszlivetz (eds), *Paradoxes of Transition* (Savaria University Press, Szombathely), 11–40.

—— (1998) ' "Homogeneity" and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts with Group Rights', *Journal of Political Philosophy*, 6/2: 113–41.

—— (2001) 'Political Liberalism, Group Rights and the Politics of Fear and Trust', *Studies in East European Thought* 53: 167–82.

OHRC (1996) *Policy on Female Genital Mutilation* (Ontario Human Rights Commission, Toronto).

Okin, Susan (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton University Press, Princeton).

Opalski, Magda (2001) 'Can Will Kymlicka be Exported to Russia?', in Kymlicka and Opalski (eds) (2001): 298–319.

OSCE (1997) *Report on the Linguistic Rights of Persons Belonging to National Minorities in the OSCE Area: Annex: Replies from OSCE Participating States* (Office of the High Commissioner on National Minorities, Organization for Security and Cooperation in Europe, The Hague).

—— (1999) 'Lund Recommendations on Effective Participation of National Minorities', available at <http://www.osce.org/item/2929.html>

—— (2006) 'Policies on Integration and Diversity in some OSCE Participating States' (prepared by the Migration Policy Group for the High Commissioner on National Minorities, OSCE, June 2006) <http://www.osce.org/item/19961.html>.

Packer, John and Erik Friberg (2004) 'Submission to the UN High-Level Panel on Threats, Challenges and Change: Conflict Prevention and the Protection of Minorities' (Minority Rights Group, London).

Papillon, Martin (1999) 'Mouvement de Protestation et Représentation Identitaire: L'émergence de la Nation Crié Entre 1971 et 1995', *International Journal of Canadian Studies*, 20: 101–25.

Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Paris, Roland (2004) *At War's End: Building Peace after Civil Conflict* (Cambridge University Press, Cambridge).

Passy, Florence (1999) 'Supranational Political Opportunities as a Channel of Globalization of Political Conflicts: The Case of the Rights of Indigenous Peoples', in Donatella della Porta, Hanspeter Kriesi, and Dieter Rucht (eds), *Social Movements in a Globalizing World* (Macmillan, London), 148–69.

Patil, S. H. (1998) 'State Formation in Federal India', in Abdulrahim Vijapur (ed) *Dimensions of Federal Nation Building* (Manak, Delhi), 148–59.

Pentassuglia, Gaetano (2002) *Minorities in International Law* (Council of Europe Publishing, Strasbourg).

Pettai, Vello (1998) 'Emerging Ethnic Democracy in Estonia and Latvia', in Magda Opalski (ed), *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe* (Forum Eastern Europe, Ottawa), 15–32.

Pfaff, William (1993) *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism* (Simon & Schuster, New York).

Pfaff-Czarnecka, Joanna, Darini Rajasingham-Senanayake, Ashis Nandy, and Edmund Terence Gomez (eds) (1999) *Ethnic Futures: The State and Identity Politics in Asia* (Sage, New Delhi).

Phillips, Alan and Allan Rosas (eds) (1995) *Universal Minority Rights* (Abo Akademi University, Turku and Minority Rights Group, London).

Phillips, Anne and Moira Dustin (2004) 'UK Initiatives on Forced Marriage: Regulation, Dialogue and Exit', *Political Studies*, 52/3: 531–51.

Pieterse, Jan Nederveen (2005) 'The *Human Development Report* and Cultural Liberty: Tough Liberalism', *Development and Change*, 36/6: 1267–73.

Postero, Nancy Grey and Leon Zamosc (eds) (2004) *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America* (Sussex Academic Press, Eastbourne).

Prins, Baukje and Sawitri Saharso (2006) 'Cultural Diversity, Gender Equality: The Dutch Case' (Paper for workshop on 'Gender Equality, Cultural Equality: European Comparisons and Lessons', Vrije Universiteit Amsterdam, 8–9 June).

Pritchard, Eleonar (2000) 'A University of their Own', *Central Europe Review*, 2/24 (19 June).

Puri, Sunita (2005) 'Rhetoric v Reality: The Effect of "Multiculturalism" on Doctors' Responses to Battered South Asian Women in the United States and Britain', *Patterns of Prejudice*, 39/4: 416–30.

Quane, Helen (2005) 'The Rights of Indigenous Peoples and the Development Process', *Human Rights Quarterly*, 27/2: 652–82.

Ram, Melanie (2001) 'Minority Relations in Multiethnic Societies: Assessing the EU Factor in Romania', *Romanian Journal of Society and Politics*, 1/2: 63–90.

—— (2003) 'Democratization through European Integration: The Case of Minority Rights in the Czech Republic and Romania', *Studies in Comparative International Development*, 38/2: 28–56.

Ratner, Steven (2000) 'Does International Law Matter in Preventing Ethnic Conflicts', *New York University Journal of International Law and Politics*, 32/3: 591–698.

Raz, Joseph (1994) 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', *Dissent*, (winter): 67–79.

Rehman, Javaid (2000) *The Weakness in the International Protection of Minority Rights* (Kluwer, The Hague).

Requejo, Ferran (2005) *Multinational Federalism and Value Pluralism: The Spanish Case* (Routledge, London).

Resnick, Philip (1994) 'Towards a Multination Federalism', in Leslie Seidle (ed), *Seeking a New Canadian Partnership: Asymmetrical and Confederal Options* (Institute for Research on Public Policy, Montreal), 71–90.

Richards, John (2006) *Creating Choices: Rethinking Aboriginal Policy* (C. D. Howe Institute, Toronto).

Richardson, Rudy (2004) 'Multiculturalism in the Dutch Armed Forces' (presented at the International Seminar on 'Leadership, Education and the Armed Forces: Challenges and Opportunities', La Paz, Bolivia, 13–15 September).

Riggs, Fred (1994) 'Ethnonationalism, Industrialism and the Modern State', *Third World Quarterly*, 15/4: 583–611.

Ringold, Dena (2005) 'Accounting for Diversity: Policy Design and Maori Development in New Zealand' (Working paper prepared for World Bank conference on 'New Frontiers of Social Policy: Development in a Globalizing World', Arusha, Tanzania, December).

Roach, Steven (2005) *Cultural Autonomy, Minority Rights and Globalization* (Ashgate, Aldershot).

Roberts, Adam (1994) 'Ethnic Conflict: Threat and Challenge to the UN', in Anthony McDermott (ed), *Ethnic Conflict and International Security* (Norwegian Institute of International Affairs, Oslo), 5–36.

Robinson, Andrew (2003) 'Cultural Rights and Internal Minorities: On Protestants and Pueblos', *Canadian Journal of Political Science*, 36/1: 107–27.

Robinson, Randall (2000) *The Debt: What America Owes to Blacks* (Dutton, New York).

Rodriguez-Pinero, Luis (2005) *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law* (Oxford University Press, Oxford).

Roeder, Phillip (2004) *Where Nation-States Come From: Soviet Lessons, Global Implications* (University of California at San Diego, San Diego).

—— (2005) 'Power-Dividing as an Alternative to Power-Sharing', in Philip Roeder and Donald Rothchild (eds), *Sustainable Peace: Power and Democracy after Civil War* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

Rooker, M. (2002) *The International Supervision of the Protection of Romany People in Europe* (Nijmegen University Press, Nijmegen).

Rosenblum, Nancy (1998) *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America* (Princeton University Press, Princeton).

Rotberg, Robert (ed) (2004) *When States Fail: Causes and Consequences* (Princeton University Press, Princeton).

Rudge, Philip (1998) 'Reconciling State Interests with International Responsibilities: Asylum in North America and Western Europe', *International Journal of Refugee Law*, 10/1: 7–20.

Saideman, Stephen and William Ayres (2001) 'Determining the Sources of Irredentism: Logit Analyses of Minorities at Risk Data', *Journal of Politics*, 63/4: 1126–44.

—— David Lanoue, Michael Campenni, and Samuel Stanton (2002) 'Democratization, Political Institutions, and Ethnic Conflict: A Pooled Time-Series Analysis, 1985–1998', *Comparative Political Studies*, 35/1: 103–29.

Sarfaty, Galit (2005) 'The World Bank and the Internalization of Indigenous Rights Norms', *Yale Law Journal*, 114: 1791–818.

Sasse, Gwendolyn (2004) 'Minority Rights and EU Enlargement: Normative Overstretch or Effective Conditionality?', in Toggenburg (ed) (2004), 61–83.

—— (2005) 'Securitization or Securing Rights? Exploring the Conceptual Foundations of Policies towards Minorities and Migrants in Europe', *Journal of Common Market Studies*, 43/4: 673–93.

—— (2006) 'National Minorities and EU Enlargement: External or Domestic Incentives for Accommodation?', in John McGarry and Michael Keating (eds), *European Integration and the Nationalities Question* (Routledge, London), 64–84.

Schain, Martin (1999) 'Minorities and Immigrant Integration in France', in Christian Joppke and Steven Lukes (eds), *Multicultural Questions* (Oxford University Press, Oxford), 199–223.

Schauer, Frederick (2000) 'The Politics and Incentives of Legal Transplantation', in Joseph Nye and John Donahue (eds), *Governance in a Globalizing World* (Brookings Institution Press, Washington), 253–68.

Scheinin, Martin (2005) 'What are Indigenous Peoples?' in Nazila Ghanea and Alexandra Xanthaki (eds), *Minorities, Peoples and Self-Determination* (Martinus Nijhoff, Leiden), 3–13.

Schouls, Tim (2003) *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government* (UBC Press, Vancouver).

Schwellnus, Guido (2005) 'Operation Successful, Patient Dead? The Impact of Effective EU Conditionality on Consolidating a European Minority Rights Standard', (Paper presented at DVPW Sektionstagung Internationale Beziehungen, Mannheim, 6–7 October.).

Schwittay, Anke (2003) 'From Peasant Favors to Indigenous Rights: The Articulation of an Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina', *Journal of Latin American Anthropology*, 8/3: 127–54.

Scott, James (1998) *Seeing Like a State* (Yale University Press, New Haven).

Seif, Huda (2005) 'Accursed Minority: The Ethno-Cultural Persecution of the Al-Akhdam in the Republic of Yemen', *Muslim World Journal of Human Rights*, 2/1 (<http://www.bepress.com/mwjhr/vol2/iss1/art9/>).

Semb, Anne Julie (2005) 'Sami Self-Determination in the Making?', *Nations and Nationalism*, 11/4: 531–49.

Sen, Amartya (2006) *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (Norton, New York).

Shachar, Ayelet (2001) *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— (2006) 'The Race for Talent: Highly Skilled Migrants and Competitive Immigration Regimes', *New York University Law Review*, 81/1: 148–206.

Sharp, A. (1996) 'The Genie that Would Not Go Back into the Bottle: National Self-Determination and the Legacy of the First World War and the Peace Settlement', in S. Dunn and T. G. Fraser (eds), *Europe and Ethnicity: The First World War and Contemporary Ethnic Conflict* (Routledge, London), 10–29.

Shastri, Amita (1997) 'Government Policy and the Ethnic Crisis in Sri Lanka', in Michael Brown and Sumit Ganguly (eds), *Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific* (MIT Press, Cambridge, Mass.), 129–63.

Shatzmiller, Maya (2005) 'Conclusion', in Maya Shatzmiller (ed), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 283–7.

Shue, Henry (1980) *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princeton University Press, Princeton).

Sieder, Rachel (1997) *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala* (Institute of Latin American Studies, London).

—— (1999) 'Rethinking Democratisation and Citizenship: 'Legal' Pluralism and Institutional Reform in Guatemala', *Citizenship Studies*, 3/1: 103–18.

—— (2001) 'Advancing Indigenous Claims through the Law', in Cowan et al (eds) (2001): 201–25.

—— (ed) (2002) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (Palgrave, London).

Simhandi, Katrin (2006) ' "Western Gypsies and Travellers"—"Eastern Roma": The Creation of Political Objects by the Institutions of the European Union', *Nations and Nationalism*, 12/1: 97–116.

Sisk, Tim (1996) *Power Sharing and International Mediation in Ethnic Conflicts* (US Institute of Peace Press, Washington).

Skovgaard, Jakob (2007) 'Preventing Ethnic Conflict, Security Ethnic Justice? The Council of Europe, the EU and the OSCE High Commissioner on National Minorities' Use of Contested Concepts in their Responses to the Hungarian Minority Policies of Hungary, Romania and Slovakia' (Ph.D. thesis, Department of Political and Social Science, European University Institute, Florence).

Skurbaty, Zelim (ed) (2005) *Beyond a One-Dimensional State: An Emerging Right to Autonomy?* (Martinus Nijhoff, Leiden).

Slimane, S. (2003) 'Recognizing Minorities in Africa' (Minority Rights Group, London)—available at: (<http://www.minorityrights.org/Advocacy/africa2003.htm>).

Smith, Anthony (1981) *The Ethnic Revival in the Modern World* (Cambridge University Press, Cambridge).

Smith, Rogers (2003) *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership* (Cambridge University Press, Cambridge).

Sniderman, Paul and Louk Hagendoorn (2007) *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and its Discontents in the Netherlands* (Princeton University Press, Princeton).

Snyder, Jack (2000) *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict* (Norton, New York).

Solchanyk, Roman (1994) 'The Politics of State-Building: Centre-Periphery Relations in Post-Soviet Ukraine', *Europe-Asia Studies*, 46/1: 47–68.

Soroka, Stuart, Richard Johnston, and Keith Banting (2007) 'Ties that Bind: Social Cohesion and Diversity in Canada', in Keith Benting, Tom Courchene, and Leslie Seidle (eds), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada* (Institute for Research on Public Policy, Montreal), 561–600.

Speed, Shannon and Jane Collier (2000) 'Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of Human Rights', *Human Rights Quarterly*, 22: 877–905.

Spinner, Jeff (1994) *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (Johns Hopkins University Press, Baltimore).

Srinivasavaradan, T. C. A. (1992) 'Pluralistic Problems in the Federal System', in Mukarji and Arora (eds) (1992), 127–57.

Stavenhagen, Rodolfo (ed) (1996) *Ethnic Conflicts and the Nation State* (Macmillan, Basingstoke).

Steiner, Henry (ed) (2004) *Ethnic Conflict, Minority Protection and Conflict Resolution: Human Rights Perspectives* (Harvard Law School Human Rights Program, Cambridge, Mass.).

Stepan, Alfred (1999) 'Federalism and Democracy: Beyond the US Model', *Journal of Democracy*, 10/4: 19–34.

Stone, Diane (2004) 'Transfer Agents and Global Networks in the "Transnationalization" of Policy', *Journal of European Public Policy*, 11/3: 545–66.

Strazzari, Francesco (1998) 'Macedonia: State and Identity in an Unstable Regional Environment', in Magda Opalski (ed), *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe* (Forum Eastern Europe, Ottawa), 165–90.

Suksi, Marku (ed) (1998) *Autonomy: Applications and Implications* (Kluwer, The Hague).

Svensson, Frances (1979) 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes', *Political Studies*, 27/3: 421–39.

Tamir, Yael (1993) *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton).

Taras, Raymond and Rajat Ganguly (1998) *Understanding Ethnic Conflict: The International Dimension* (Longman, New York).

Taylor, Charles (1992) 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton), 25–73.

—— (1996) 'A World Consensus on Human Rights?', *Dissent* (summer): 15–21.

Tennant, Chris (1994) 'Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993', *Human Rights Quarterly*, 16: 1–57.

Thiele, Carmen (2005) 'Citizenship as a Requirement for Minorities', *European Human Rights Law Review*, 3: 276–89.

Thio, Li-Ann (2003) 'Developing a 'Peace and Security' Approach towards Minorities' Problems', *International and Comparative Law Quarterly*, 52: 115–50.

Thornberry, Patrick (1991) *International Law and the Rights of Minorities* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1995) 'The UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities: Background, Analysis, Observations and an Update', in Phillips and Rosas (eds) (1995), 13–76.

—— (1998) 'Images of Autonomy and Individual and Collective Rights in International Human Rights on the Rights of Minorities', in Suksi (ed) (1998), 97–124.

—— (2002) *Indigenous Peoples and International Law* (Manchester University Press, Manchester).

—— and Maria Estebenez (eds) (2004) *Minority Rights in Europe: A Review of the Work and Standards of the Council of Europe* (Council of Europe Publishing, Strasbourg).

Tierney, Stephen (ed) (2000) *Accommodating National Identity: New Approaches in International and Domestic Law* (Kluwer, The Hague).

—— (2004) *Constitutional Law and National Pluralism* (Oxford University Press, Oxford).

Tilley, Virginia (2002) 'New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movement and "Being Indian" in El Salvador', *Journal of Latin American Studies*, 34: 525–54.

Tilly, Charles (1975) 'Reflections on the History of European State-Making', in C. Tilly (ed), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton University Press, Princeton), 3–83.

Toggenburg, Gabriel (2004) 'Minority Protection in a Supranational Context: Limits and Opportunities', in Toggenburg (ed) (2004), 1–36.

—— (ed) (2004) *Minority Protection and the Enlarged European Union: The Way Forward* (Open Society Institute, Budapest).

—— (2005) 'Who is Managing Ethnic and Cultural Diversity in the European Condominium? The Moments of Entry, Integration and Preservation', *Journal of Common Market Studies*, 34/4: 717–38.

Tomei, Manuela (2005) *Indigenous and Tribal Peoples: An Ethnic Audit of Selected Poverty Reduction Strategy Papers* (International Labour Organization, Geneva).

Tomova, Ilona (1998) 'The Migration Process in Bulgaria', in Magda Opalski (ed), *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe* (Forum Eastern Europe, Ottawa), 229–39.

Tomuschat, Christian (ed) (1993) *Modern Law of Self-Determination* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

Torbisco Casals, Neus (2006) *Group Rights as Human Rights: A Liberal Approach to Multiculturalism* (Springer, Dordrecht).

Torpey, John (2006) *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Politics* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Toyota, Mika (2005) 'Subjects of the Nation Without Citizenship: The Case of 'Hill Tribes' in Thailand', in Will Kymlicka and Baogang He (eds), *Multiculturalism in Asia* (Oxford University Press, Oxford), 110–35.

Trifunovaska, Snezana (1997) 'One Theme in Two Variations—Self-Determination for Minorities and Indigenous Peoples', *International Journal on Minority and Group Rights*, 5: 175–97.

Tronvoll, Kjetil (2000) *Ethiopia: A New Start?* (Minority Rights Group, London).

Trudeau, Pierre (1971) 'Statement to the House of Commons on Multiculturalism', House of Commons, *Official Report of Debates*, 28th Parliament, 3rd Session, 8 October 1971, pp. 8545–46.

UN (2000) *We the Peoples: The Role of the United Nations in the 21*st *Century* (United Nations, Department of Public Information, New York).

—— (2004) *A More Secure World: Our Shared Responsibility: Report of the Secretary-General's High-Level Panel on Threats, Challenges and Change* (United Nations, New York).

UNDP (2000) *Overcoming Human Poverty* (United Nations Development Program, New York).

UNHDR (2004) *Cultural Liberty in Today's Diverse World: Human Development Report 2004* (United Nations Development Programme, New York).

Vallieres, Pierre (1971) *White Niggers of America* (McClelland and Stewart, Toronto).

Van Cott, Donna Lee (1996) *500 Years of Confrontation: Indigenous Rights and State Security Policy in Latin America* (Institute for National Strategic Studies, McNair Paper No. 53).

—— (2000) *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh).

—— (2006) 'Multiculturalism versus Neo-liberalism in Latin America', in Banting and Kymlicka (eds) (2006), 272–96.

Van der Stoel, Max (1999) *Peace and Stability through Human and Minority Rights: Speeches by the OSCE High Commissioner on National Minorities* (Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden).

Van Dyke, Vernon (1977) 'The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory', *World Politics*, 29/3: 343–69.

—— (1982) 'Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought', *Journal of Politics*, 44: 21–40.

Varshney, Ashutosh (2002) *Ethnic Conflict and Civic Life* (Yale University Press, New Haven).

Vasilyeva, Olga (1995) 'Has Ethnic Federalism a Future in Russia?', *New Times*, March 1995, 34–7.

Vermeersch, Peter (2002) 'Ethnic Mobilisation and the Political Conditionality of European Union Accession: The Case of the Roma in Slovakia', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28/1: 83–101.

—— (2003) 'EU Enlargement and Minority Rights Policies in Central Europe: Explaining Policy Shifts in the Czech Republic, Hungary and Poland', *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 1 (<http://www.ecmi.de/jemie/>).

—— (2005) 'Marginality, Advocacy and the Ambiguities of Multiculturalism: Notes on Romani Activism in Central Europe', *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12: 451–78.

Verstichel, Annelies (2004) 'Elaborating a Catalogue of Best Practices of Effective Participation of National Minorities'. *European Yearbook of Minority Issues*, 2: 165–96.

Vizi, Balázs (2005) 'The Unintended Legal Backlash of Enlargement? The Inclusion of the Rights of Minorities in the EU Constitution', *Regio: Minorities, Politics, Society* (Budapest), 8: 87–106.

Von Eschen, Penny (1997) *Race against Empire: Black Americans and Anti-Colonialism 1937–57* (Stanford University Press, Stanford, Calif.).

Waever, Ole (1995) 'Securitization and Desecuritization', in Ronnie Lipschutz (ed), *On Security* (Columbia University Press, New York), 46–86.

Waldron, Jeremy (1995) 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in Will Kymlicka (ed), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, Oxford), 93–119.

—— (2000) 'Cultural Identity and Civic Responsibility', in Will Kymlicka and Wayne Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford), 155–74.

Walker, Samuel (1998) *The Rights Revolution: Rights and Community in Modern America* (Oxford University Press, New York).

Walker, Scott and Steven Poe (2002) 'Does Cultural Diversity Affect Countries' Respect for Human Rights?', *Human Rights Quarterly*, 24/1: 237–63.

Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice* (Basic Books, New York).

Warren, Kay and Jean Jackson (2002) 'Introduction' in K. Warren and J. Jackson (eds), *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America* (University of Texas Press, Austin).

Watts, Arthur (2002) 'The Liechtenstein Draft Convention on Self-Determination through Self-Administration: A Commentary', in W. Danspeckgruber (ed), *The Self-Determination of Peoples: Community, Nation, and State in an Interdependent World* (Lynne Reinner, Boulder, Colo.), 365–81.

Weiner, Brian (2005) *Sins of the Parents: The Politics of National Apologies in the United States* (Temple University Press, Philadelphia).

Weiner, Myron (1998) *Sons of the Soil* 2nd edn (Oxford University Press, Delhi).

Weldon, Steven (2006) 'The Institutional Context of Tolerance for Ethnic Minorities: A Comparative, Multilevel Analysis of Western Europe', *American Journal of Political Science*, 50/2: 331–49.

Welhengama, Gnanapala (1998) 'The Legitimacy of Minorities' Claim for Autonomy through the Right to Self-Determination', *Nordic Journal of International Law*, 68: 413–38.

—— (2000) *Minorities' Claims: From Autonomy to Secession, International Law and State Practice* (Ashgate, Aldershot).

Weller, Marc (2003) 'Filling the Frame: 5th Anniversary of the Entry into Force of the Framework Convention for the Protection of National Minorities' (Conference Report, Council of Europe, Strasbourg: 30–1 October).

—— (2005*a*) 'Towards a General Comment on Self-Determination and Autonomy', (Working paper submitted to UN Working Group on Minorities, 11th Session, 25 May 2005, E/CN.4/Sub.2/AC.5/2005/WP.5)

—— (ed) (2005*b*) *The Rights of Minorities in Europe: A Commentary on the European Framework Convention for the Protection of National Minorities* (Oxford University Press, Oxford).

—— and Stefan Wolff (eds) (2005) *Autonomy, Self-Governance and Conflict Resolution* (Routledge, London).

Welsh, David (1993) 'Domestic Politics and Ethnic Conflict', in Michael Brown (ed), *Ethnic Conflict and International Security* (Princeton University Press, Princeton), 43–60.

Weyland, Kurt (2005) 'Theories of Policy Diffusion: Lessons from Latin American Pension Reform', *World Politics*, 57: 262–95.

Wheatley, Steven (1997) 'Minority Rights and Political Accommodation in the "New" Europe', *European Law Review*, 22 (Supplement), pp. HRC63–HRC81.

—— (2005) *Democracy, Minorities and International Law* (Cambridge University Press, Cambridge).

Wikan, Unni (2002) *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe* (University of Chicago Press, Chicago).

Wilkinson, Steven (2005) 'Conditionality, Consociationalism, and the European Union', in Sid Noel (ed), *From Power-Sharing to Democracy: Post-conflict Institutions in Ethnically Divided Societies* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 239–62.

Williams, Charlotte and Haluk Soydan (2005) 'When and How Does Ethnicity Matter? A Cross-National Study of Social Work Responses to Ethnicity in Child Protection Cases', *British Journal of Social Work*, 35: 901–20.

Williams, Melissa (1995) 'Justice Towards Groups: Political not Juridical', *Political Theory*, 23/1: 67–91.

Wilson, R. A. (ed) (1997) *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives* (Pluto Press, London).

Wimmer, Andreas (2002) *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— (2003) 'Democracy and Ethnoreligious Conflict in Iraq', *Survival*, 45/4: 114–34.

—— and Nina Glick Schiller (2002) 'Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences', *Global Networks*, 2/4: 301–34.

—— Richard Goldstone, Donald Horowitz, Ulrike Joras, and Conrad Schetter (eds) (2004) *Facing Ethnic Conflict: Toward a New Realism* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.).

Wippman, David (ed) (1998) *International Law and Ethnic Conflict* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

Woehrling, Jean-Marie (2005) *The European Charter for Regional and Minority Languages: A Critical Commentary* (Council of Europe Publishing, Strasbourg).

Wolton, Suke (2000) *Lord Hailey, the Colonial Office and the Politics of Race and Empire in the Second World War: The Loss of White Prestige* (Macmillan, Basingstoke).

World Bank (2003) *Implementation of Operational Directive 4.20 on Indigenous Peoples: An Independent Desk Review* (Operations Evaluation Department, Report 25332, World Bank, Washington).

—— (2005) 'Legal Note on Indigenous Peoples' (World Bank Legal Department, 8 April).

Wright, Jane (1996) 'The OSCE and the Protection of Minority Rights', *Human Rights Quarterly*, 18/1: 190–205.

Yashar, Deborah (2005) *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* (Cambridge University Press, Cambridge).

Young, Crawford (ed) (1998) *Ethnic Diversity and Public Policy: A Comparative Enquiry* (Macmillan, Basingstoke).

—— (ed) (1999) *The Accommodation of Cultural Diversity: Case Studies* (Macmillan, Basingstoke).

—— (2002) 'Deciphering Disorder in Africa: Is Identity the Key?', *World Politics*, 54/4: 532–57.

Yousif, Ahmad (2000) 'Islam, Minorities and Religious Freedom: A Challenge to Modern Theory of Pluralism', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20/1: 29–40.

Zaagman, Rob (1997) 'Commentary', in Danspeckgruber and Watts (eds) (1997) 248–54.

—— (1999) *Conflict Prevention in the Baltic States: The OSCE High Commissioner on National Minorities in Estonia, Latvia and Lithuania* (ECMI Monograph No. 1, European Centre for Minority Issues, Flensburg).

Žižek, Slavoj (1997) 'Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism', *New Left Review*, 225: 28–51.

المؤلف في سطور

ويل كيمليكا

* حصل على درجة الليسانس في الآداب في العام 1984 من جامعة الملكة في كندا.

* حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة السياسية من جامعة أكسفورد العام 1987.

* عمل في كثير من جامعات إنجلترا وأمريكا وكندا.

* كما حصل على كثير من الجوائز من إيطاليا العام 2001، ومن المجلس الكندي في العام 2004.

* عمل بجامعة أتوا من العام 1991 وحتى العام 1998، وجامعة تورنتو من العام 1988 وحتى العام 1989، وجامعة برنستون بالولايات المتحدة في العامين 1987 و1988، وهو يعمل في جامعة الملكة بكندا منذ العام 2003 ولايزال حتى الآن.

* نشرت له جامعة أكسفورد ستة كتب مهمة هي:

1 - «الليبرالية، والمجتمع، والثقافة»، العام 1989.

2 - «الفلسفة السياسية في الفكر المعاصر»، العام 1990.

3 - «المواطنة والتعدد الثقافي»، العام 1990 - وقد حصل هذا الكتاب على جائزة من المؤسسة الكندية لعلم السياسة، وجائزة أخرى من المؤسسة الأمريكية لعلم السياسة.

4 - «السياسة باللغة العامية: القومية والمواطنة»، العام 2001.

5 - «أوديسا التعددية الثقافية»، العام 2007 (وهو كتابنا الحالي).

6 - العدالة في الفلسفة السياسية، العام 1992.

* شارك في تحرير بعض الكتب منها «الحقوق في ثقافة الأقليات» العام 1995.

* فضلا عن مساهمات في النظرية الليبرالية، و«التعددية الثقافية وحقوق الأقليات في الشرق والغرب» الذي أصدرته جامعة الملكة في كندا، «وإعادة النظر في العلاقات الثقافية العرقية في كندا» العام 1998.

د. إمام عبد الفتاح إمام

* أستاذ غير متفرغ في كلية الآداب - جامعة عين شمس.
* ولد بمحافظة الشرقية بمصر.
* * حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1972م.
* لــه عدد مــن المؤلفات منها: المنهــج الجدلي عنــد هيجل 1969، كيركجــور ج1 وج2 (1982 - 1986)، توماس هوبز (1985) ودراســات هيجلية (1981)، والمترجمة منها: فلســفة هيجــل (1980)، محاضرات في فلســفة التاريــخ (1980 - 1984)، أصول فلســفة الحق (1982)، وفي هذه السلســلة (عالم المعرفة) ترجم «الوجوديــة»، العدد 58، أكتوبر 1982، وراجع «الموت في الفكــر الغربي» العدد 76، أبريل 1984، وترجم «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» العدد 173، مايو 1993م.

ويشرف حاليا على سلسلة «أقدم لك»، التي تصدر عن المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة.

سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ. فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) . الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية . المترجمة أو المؤلفة . من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

هذا الكتاب

لقد كان جون ستيوارت مل (1806 - 1873)، أحد أعظم فلاسفة السياسة في القرن التاسع عشر، يعتقد أن الجماعات الثقافية الصغيرة تتخلى عن ثقافتها الموروثة لكي تنضم إلى ثقافة الأمم الأقوى، أما فلاسفة السياسة الآن فهم أكثر إنصافا من «مل»، إذ تراهم يدافعون عن الأقليات في جميع أنحاء العالم ويطالبون بحقوقهم، كما يسعون إلى الاعتراف بالتعددية الثقافية وما يتفرع عنها من «حقوق للأقليات»، وهي حقوق تؤثر بدورها في مفهوم العدالة والمساواة، ومن ثم في التطبيق الصحيح للديموقراطية.

وهذا الكتاب الذي نقدمه اليوم عن «التعددية الثقافية» يهم القارئ العربي على وجه الخصوص، لندرة ما يكتب عن هذا الموضوع باللغة العربية من ناحية، ولأنه يناقش من ناحية أخرى «حقوق الأقليات» على اختلاف أنواعها: أقليات لم نهتم بها، ربما لأننا لم نفرغ بعد من السعي وراء حقوق الأغلبية.

ومن المفيد دراسة وتوثيق أوضاع الأقليات بصورة متكاملة كوسيلة لتقدير حجمها الحقيقي، والبحث عن وسائل لحل مشاكلها، أو على الأقل لتقليص المعاناة التي يواجهها كثير من أفراد تلك الأقليات.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 319 - 4
رقم الإيداع (2010/346)